المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة الملك سعود

عمادة الدراسات العليا

كلية التربية ـ قسم الثقافة الإسلامية

شعبة العقيدة

(التأويل الكلامي عند الإباضية – دراسة و تحليل)

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة

بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية ــ جامعة الملك سعود

إعداد الطالب / عبد الله بن علي الطعيمي

الرقم الجامعي (٤٢٠١٠٤٧٣)

إشراف الدكتور

حمدان بن محمد الحمدان

العام الجامعي ١٤٢٤/١٤٢٥ هـ

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الإهداء

....

إلى ...

فضيلة الشيخ الدكتور/

حمدان بن محمد الحمدان

تقديراً و عرفاناً لا يداني علمه و كريم خلقه و عطاءه ....

المقدمة

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله –صلى الله عليه و سلم-.

(يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاته وَ لا تَمُوتُنَّ إلا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) (آل عمران : ١٠٢) (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رجَالاً كَثيراً وَنساءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذي تَسَاءَلُونَ بِهِ و الأَرْحَامَ إنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقيباً) (النساء : ١) (يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَقُولوا قَوْلاً سَدِيداً يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً) (الأحزاب : ٧٠-٧١).

أما بعد :

فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى ، و خير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار .لقد وهب الله سبحانه وتعالى الإنسان نعمة العقل ، وجعلها سبباً أساسياً في تفضيله على سائر المخلوقات ، فانطلق الإنسان في هذا الكون مستخدما تلك النعمة في الوصول إلى أهدافه التي تختلف من فرد إلى آخر . فهذا يصبو إلى معرفة الحقائق و محاولة تحصيل المزيد من العلوم الكونية ، وذاك يريد ترسيخ معاني عقدية أو فكرة معينة صحيحه في ذهنه ، وثالث يرغب الوصول إلى أهداف وطموحات يرى أنه هو و أهل مذهبه أجدر بها من غيرهم .

و بين أيدينا موضوع ارتبط ارتباطاً وثيقا باستخدام العقل في قضية من قضايا العقيدة ، عند فرقة من الفرق التي ظهرت في تاريخ الإسلام ، و قد كان التفكير العقلي و استخدامه من الأمور المسلم بها في حل القضايا التي تواجه المسلم كما دعا الى ذلك القرآن الكريم و السنة النبوية المشرفة .

ولقد استخدمت بعض الفرق التي ظهرت في تاريخ الإسلام العقل في التأويل لتلك المسائل فاصابو قليلا و أخطأوا كثيراً ، و تركوا آثاراً ينبغي على الباحثين و المفكرين تناولها بالدراسة و التحليل لصالح علاج قضايا الأمة الإسلامية ، و لهذا فقد تم اختيار موضوع :

التأويل الكلامي عند الإباضية : دراسة وتحليل

ليكون عنوانا لهذا البحث الذي سيتناول فيه الباحث – بإذن الله تعالى – تحليل و دراسة الفكر التأويلي لدى الخوارج و آثاره على الأمة الإسلامية ، و ما انفردت به فرقة الإباضية عن غيرها من الفرق التي ظهرت في الإسلام .

وقد كان من توفيق الله عز وجل لي أن اخترت ذلك الموضوع المهم ، و الشائك ، والذي تهيبت قبل الولوج في غماره و معرفة أسراره ، و تذكرت قول الشاعر

- ومن يتهيب صعود الجبال .... يعش أبد الدهر بين الحفر .

فقمت بتوفيق من الله ثم مساعدة أساتذتي الكبار و تشجيعهم لي في خوض غمار ذلك البحر العميق الذي لا تهدأ أمواجه ، فلك الحمد ربي على توفيقك و تسديدك.

§ أسباب اختيار الموضوع :-

و هناك أسباب دفعتني لاختيار هذا الموضوع منها :-

١- مغالاة العقليين ومنهم الإباضية و تقديمهم العقل على النقل و قولهم بالتأويل في كثير من مسائل العقيدة فأحببت بيان ذلك و توضيحه و بيان القول الراجح في ضوء عقيدة أهل السنة و الجماعة .

٢- يعد الخوارج أول من استخدم التأويل في مناقشة و حسم القضايا و المشاكل العقدية لصالحهم و التي كانت في بادئ الأمر مشاكل سياسية و سرعان ما انتقلت إلى الجانب العقدي .

٣- احتل التأويل في منهج و اعتقاد الإباضية مكانة هامة وضرورية و استخدموه كوسيلة أساسية للحفاظ على ما أسموه جملة التوحيد و اعتقدوا بأنه بغير التأويل سينهار التوحيد و تنهار معه العقيدة الإباضية !!!!.

٤- وجود آثار باقية و مستمرة للمذهب الأباضي في بعض البلاد العربية و الأفريقية ، مما يجعل للبحث بعداً تطبيقيا للآراء التي ينتهجونها و مدى تطبيقها في الواقع العملي و مدى نجاح هذه الآراء في الواقع المعاصر .

٥- من أهم الأسباب لاختياري لفرقة الإباضية هو أن الأباضية تميل إلى الاعتدال في مذهبها و في آرائها العقدية ، هذا الاعتدال يقصيها بعض الشئ عن آراء الخوارج التي تميل إلى الغلو و البعد عن النهج الإسلامي.

§ الدراسات السابقة :-

لم يسجل موضوع البحث في رسالة علمية في أية جامعة من جامعات المملكة العربية السعودية ، وقد تمت مراجعة مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية ، بمؤسسة الملك فيصل الخيرية بالرياض ، فأفادوا بالنفي أيضا ، و تم سؤال بعض المختصين في هذا المجال فأفادوا بالنفي كذلك ، وإن كان هناك بعض الرسائل التي قد سجلت في فكر الخوارج منها :-

- الخوارج : دراسة ونقد لمذهبهم ،إعداد الباحث / ناصر بن عبدالله السعودي، وتمت مناقشتها في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤هـ.

- تأثير المعتزلة في الخوارج و الشيعة :- أسبابه ، ومظهره .للباحث / عبد اللطيف ابن عبد القادر الحفظي ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

- آراء الفرق الإسلامية في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية ، ومنهجه في عرضها . للباحث / محمد بن ناصر السحيباني ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

وهذه الدراسة تختلف عما كتبه السابقون في أن الدراسات السابقة لم تقتصر على الإباضية بل تناولت كل فرق الخوارج ، بل إن الكلام عن الإباضية في إحدى الرسائل لم تتجاوز صفحاته أصابع اليد الواحدة .

ولم تتناول هذه الدراسات التأويل و أثره في فكر الإباضية و لم تستوف جميع المباحث العقدية التي سوف أتطرق لها إن شاء الله تعالى أثناء الدراسة التي سوف أركز عليها مع مقارنتها بما جاء عن السلف الصالح – رحمهم الله .

§ حدود الدراسة :-

ستقتصر هذه الدراسة – بإذن الله تعالى – على دراسة و تحليل التأويل الكلامي عند فرقة الإباضية ، تلك الفرقة التي تركت بصماتها على بعض أجزاء الأمة الإسلامية ، والتي لا تزال آثارها حتى اليوم

§ منهج البحث :-

تنوعت معي وسائل البحث العلمي ، فقد كانت مفردات الموضوع – وهي كثيرة – تحتم علي في بعض جوانب البحث العمل بالمنهج التاريخي لما لأراء الإباضية من جذور تاريخية ، وكنت في غالب البحث أعتمد المنهج التحليلي لأن التحليل مهم بالنسبة للفكر الإباضي لما له من بعد مذهبي .كما كنت اضطر أحيانا كثيرة إلى المنهج النقدي الذي يعتمد في دحض موقف و دليل الغير على فساد النص و اضطراب مقدماته و لوازم نتائجه لتوضيح أوجه الاتفاق و الاختلاف بين الإباضية و أهل السنة و الجماعة . وكنت في كل ذلك ألتزم جمع المادة العلمية من مصادرها المعنية مع الإلتزام بالموضوعية و الأمانة في النقل

§ إجراءات الدراسة :-

- عزو الآيات إلى أماكنها في القرآن الكريم ، وتخريج الأحاديث و الآثار من مصادرها الأصلية ، و إذا كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما أو من أحدهما، وقد أضيف مصدرا آخر للفائدة .

- التعريف بالفرق الكلامية ، و تصنيف و ترتيب أقوال الفرق و أدلتهم و حججهم ، وأصل قولهم (كلا على حدة) ، مع توثيق النصوص ، وردها إلى مصادرها الأصلية ما أمكن .

- عدم التعرض للأشخاص أثناء مناقشة الفرق ، بل للأقوال فقط ، و الرد على أصل شبه كل فرقة ، لأن العبرة برد القول لا القائل.

- صدرت بعض المباحث بتعريفات لغوية و اصطلاحية لتوقف فهم المراد عليها.

- الترجمة لغير المشهورين من الأعلام – والشهرة مسألة نسبية .

- كل كلام موضوع بين علامتي تنصيص فهو منقول بنصه ، و إذا تصرفت في حروف يسيرة منه أشرت في الهامش عقب الإحالة بلفظ (بتصرف) ، أما إذا نُقل الكلام بمعناه أو بتصرف كثير لا أضعه بين علامتي التنصيص ، ثم صدرت الإحالة بلفظ : يُنظر.

- ذكر بيانات المرجع كاملة أول وروده مرتبة هكذا : اسم الكتاب ، اسم المؤلف ، اسم المعلق أو المصحح أو المترجم ، دار النشر ، رقم الطبعة وتاريخها ، بلد النشر ، رقم الصفحة و الجزء .

- إذا تكرر ذكر المرجع اقتصرت على اسم الكتاب و المؤلف بالإضافة إلى كلمة مرجع سابق .

- الأصل في توثيق المعلومة ذكر المرجع القديم .

تصور أجزاء الدراسة :-

تم تقسيم هذا البحث إلى مقدمة و تمهيد و أربعة فصول و خاتمة .

المقدمة :

و أتناول فيها أهمية الموضوع ، وسبب اختياره ، والدراسات السابقة ، والمنهج المتبع فيه ، و إجراءات الدراسة .

التمهيد : ويشتمل على مبحثين :-

المبحث الأول : تعريف علم الكلام و مناهج المتكلمين ، وموقف السلف من علم الكلام .

المبحث الثاني : تعريف الخوارج لغة و اصطلاحاً ، وأصول الخوارج وأشهر فرقهم ، ثم التعريف بفرقة الإباضية .

الفصل الأول : ظاهرة التأويل في الفكر الإسلامي .

المبحث الأول : تعريف التأويل لغة و اصطلاحاً .

المبحث الثاني : التأويل عند المتكلمين .

المبحث الثالث : نشأة التأويل عند الإباضية .

المبحث الرابع : صلة الإباضية بالمعتزلة .

الفصل الثاني : تأويل أسس التوحيد و الصفات عند الإباضية في ضوء عقيدة أهل السنة و الجماعة (الصفات الذاتية ، و الفعلية).

المبحث الأول: الصفات الذاتية .

المبحث الثانى: نفي الصفات الخبرية .

المبحث الثالث: نماذج من تأويلاتهم ونقدهم في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

الفصل الثالث: مسائل الإيمان بين الإباضية وأهل السنة و الجماعة

المبحث الأول : حقيقة الإيمان بين الإباضية و أهل السنة و الجماعة.

المبحث الثاني : عقيدة الإباضية في زيادة ونقص الإيمان.

المبحث الثالث : مرتكب الكبيرة بين الإباضية و أهل السنة.

الفصل الرابع: تأويل بعض مسائل السمعيات عند الإباضية و موقف أهل السنة منها.

المبحث الأول :أدلة الإباضية العقلية و النقلية على نفي الرؤية و موقف أهل السنة منها.

المبحث الثانى: إنكار الشفاعة عند الإباضية و الرد عليهم.

المبحث الثالث: الميزان و الصراط بين الإباضية وأهل السنة .

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

الفهارس:

و بعد:

فإنى أجزم بأننى لو أعدت النظر في هذا البحث مرة بعد أخرى لوجدت منه ما يحتاج إلى تعديل أو تبديل ، أو تقديم أو تأخير ، و لكن أقول : هذا جهد المقل ، فما كان منه من صواب فمن الله – سبحانه و تعالى – و أحمده على ذلك وما كان فيه من خطأ فمني و الشيطان ، و استغفر الله من الخطأ و الزلل ، فالكمال لله وحده و العصمة لرسله و أنبيائه .

و إنه من باب الاعتراف بالجميل و إرجاع الفضل لأهله لا يفوتني أن أشكر الله – عز وجل – على ما يسر لي من سبل البحث ، ثم أشكر كل من مد لي يد العون و المساعدة بتوجيهاته و إرشادته خلال إعدادي لهذا البحث .

و أخص بالشكر فضيلة الشيخ الدكتور / حمدان بن محمد الحمدان المشرف على هذه الرسالة ، الذي منحني كثيراً من وقته وجهده ، رغم كثرة مشاغله ، فقد وجدت من فضيلته كل تعاون و توجيه مع رحابة صدر وتواضع جم فكان لي- بعد الله – خير مرشد و معين و موجه إلى طريقة البحث السليمة ، فالله أسأل أن يجزيه عني خير جزاء في الدنيا و الآخرة ، و أن ينفع به الإسلام و المسلمين .
كما أخص بالشكر الشيخ الدكتور / محمد بن عبدالله الوهيبي الذي وجدت فيه الموجه و المعين - بعد الله – في اكمال الدراسات العليا ، وقد فتح قلبه و مكتبه و بيته لكل طالب علم ، فبارك الله له في علمه ووقته و ولده و ماله ، و جزاه الله عني و عن الإسلام و المسلمين خير ما يجازي به عباده الصالحين .
كما أتقدم بالشكر لأعضاء لجنة المناقشة على تفضلها بقبول مناقشة هذا البحث ، والذي سيكون لتوجيهاتها و ملحوظاتها أبلغ الأثر في خروج هذا البحث على الشكل العلمي الصحيح ، فالله أسأل أن يجزيهم خير الجزاء .
و لا يسعني في الختام إلا أن أتوجه بالشكر لجامعة الملك سعود ممثلة في كلية لتربية قسم الثقافة الإسلامية على ما تقدمه من رعاية و خدمة و تسهيل لطلاب العلم و الباحثين و أخص بالشكر فضيلة رئيس القسم و فضيلة مقرر شعبة العقيدة و عموم الأساتذة الأفاضل أعضاء القسم .

وختاما أرجو المعذرة مرة أخرى عما يحصل في هذا البحث من خطأ أو قصير أو نقص و أسأله – سبحانه و تعالى – أن يجعل عملي هذا خالصا لوجه الكريم ، و أن ينفع به ، إنه ولي ذلك و القادر عليه .
وصلى الله و سلم على نبينا محمد - خاتم الأنبياء – وآله و صحبه

الباحث

عبد الله بن علي الطعيمي

التمهيد

المبحث الأول :

تعريف علم الكلام و مناهج المتكلمين ، وموقف السلف من علم الكلام .

الكلام في اللغة هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه ، وواحد الكلام كلمة وهي اللفظ الذي يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف وتشير إلى دلالة ومعنى .

وقد وردت كلمة الكلام في القرآن الكريم وفسرت بمعاني مختلفة ، ففي سورة الأعراف يقول الله عز وجل : " قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى " والكلام هنا يقصد به المشافهة .

وفي سورة الفتح يقول الله تعالى: " يريدون أن يبدلوا كلام الله ، ثم يحرفونه " والمراد هنا التوراة . وفي آية أخرى يطلق لفظ الكلام ، ويراد به القرآن يقول الله عز وجل في سورة التوبة : " وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله " .

ولفظ الكلام الوارد في هذه الآيات لا يحتمل معنى زائدا على صورة الكلام المتلفظ بها، فلم يكن يتضمن إذن أي إشارة إلى المناقشة والجدل الدائر حول مسائل الاعتقاد[1]

يطلق على علم الكلام أكثر من لقب . فقد قال عنه أبو حنيفة : أنه الفقه الأكبر في مقابل الفقه الأصغر . ويقصد من هذا أن علم الكلام يبحث في الأصول الدينية كصفات الله والخلق والبعث ... وكلها تقابل الفروع التي يبحثها الفقه .[2]

وقد يطلق على علم الكلام علم التوحيد أو علم التوحيد والصفات ، لأن أهم مسائله التوحيد الألهي وتنزيه الله عن كل ما عداه وعلاقة الصفات الإلهية بذات الله ، وعلاقة الله بالعالم وإثبات وحدانية الله ..... ومن هنا جاز أن يقال عنه أنه علم التوحيد .

وقد يطلق عليه أيضا لقب " علم أصول الدين "[3] لأن موضوعه كما أشرنا الأصول الدينية . لكن مما لا شك فيه أن التسمية الشائعة الآن والمشهور بها هذا العمل هي " علم الكلام " . ولقد اختلفت الآراء حول إطلاق هذا اللقب – علم الكلام – على هذا النوع من البحث ، ولنعرض الآن أهم الآراء التي قيلت في هذا

---

[1] راجع محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط٢ ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٦ ، ص ١٢٩

[2] التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، دار صادر بيروت ، د.ت ، ج١ ، ص ٢٢

[3] انظر : الفارابي : إحصاء العلوم ، تحقيق علي بوملح ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٦ ، ص ٨٦ ، وكذلك : طاش كبري زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة : تحقيق كامل بكري وعبدالوهاب أبو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، د.ت ، ج٢ ، ص١٥٠

ـ قيل أنه سمي بهذا الاسم لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المسلمين في عهد مبكر هي : هل كلام الله المتلو حادث أم قديم . وقد أجمع كثير من المؤرخين على أن هذه النقطة بالذات هي السبب الرئيسى في تسمية هذا العلم بـ " علم الكلام " .

١- وقد تكون التسمية بهذا الاسم راجعة لأن مبناه الدليل العقلي وأثره يظهر من كل متكلم في كلامه ، وقلما يرجع فيه إلى النقل اللهم إلا بعد تقرير الأصول الأولى ، ثم الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع عنها وأن كان أصلا لما يأتي بعدها .

٢- وهناك رأي آخر يرى أنه سمي بهذا الاسم حيث جرت العادة عند علماء الدين الباحثين في الأصول بالعقل آنذاك أن يعنونوا أبحاثهم بـ " الكلام في ٠٠٠ " فيقال : الكلام في الصفات ٠٠٠ الكلام في الذات الكلام في العقل ٠٠٠ الكلام في القدرة ٠٠٠ لهذا ظن هذا الفريق أن تسمية هذا البحث بعلم علم الكلام ترجع لهذا السبب .

٣- وهناك أخيراً من ذهب إلى أن هذه التسمية ترجع إلى أن علم الكلام يعتمد فقط على الإطار الفكر النظري وهو بهذا يستخدم " الكلام " وهو التطبيق العملى للكلام .

ويرى الجرجاني أن أقوى سبب يمكن الاطمئنان إليه في تعليل هذه التسمية هو السبب الأول الذي يظهر منه أن التسمية ترجع إلى الخلافات الكبيرة التي نشأت في القرون الأولى حول القرآن كلام الله – هل هو محدث أم قديم .[٤]

المهم أن علم الكلام بدأ ينتشر في البيئة الإسلامية وأخذت جماعات كثيرة تلتف حول هذا الفريق وذاك ، وأصبح بالفعل علما له كيانه المستقل وله منهجه الخاص ومشاكله الخاصة وانقسم المتكلمون فيما بينهم – شأنهم شأن غيرهم من باحثين – إلى عدة فرق متباينة لكنها كلها في الحقيقة كانت تسعى نحو هدف واحد كما أشرنا . كما أن علمهم ، علم الكلام ، قد تميز بموضوعاته وهي البحث في أصول الدين .

وما هي هذه الأصول ، فنقول : إن أصول الدين التي تكلم فيها المتكلمون وبحثوها هي .

القول في حدوث الأجسام ، والرد على الدهرية الذين يقولون بقدم العالم والزمان ، والدلالة على أن للعالم محدثا هو الله . كذلك رد المتكلمون على المعطلة حيث أوضحوا أنه سبحانه عالم قادر حي وأنه واحد ، وردوا كذلك على الثنوية والزنادقة وعلى القائلين بالتثليث من النصارى وعلى غيرهم ممن قالوا بكثرة الصناع وأنه لا يشبه الأشياء . كذلك بحثو الرد على اليهود وعلى غيرهم من المشبهة ، موضحين أن الله ليس جسما . كذلك

---

[4] الجرجاني : التعريفات ، مكتبة لبنان ، ط بيروت ١٩٩٦ ، ص ١٩٤

بحثوا الرؤية ، رؤية الله ، ونفيها وإثباتها وإن إرادته محدثة أم قديمة؟. وأن أفعال العباد مخلوقة يحدثها الله أم يحدثها العبد ؟ وهل الاستطاعة قبل الفعل أم معه ؟ وهل الله يريد الشرور والمعاصي أم لا يريدها ؟ هذه كلها مسائل أصولية يمكن أن نوجزها في :-[5]

١- الإيمان بوجود الله .
٢- الإيمان بأن العالم حادث عن موجده وليس قديما .
٣- الإيمان بوجود كائنات روحية .
٤- الإيمان بالوحي الإلهي .
٥- الإيمان بالرسل .
٦- الإيمان بالبعث .
٧- الإيمان بالقدر .

ومن المتعارف عليه أن ثمة أكثر من تعريف لعلم الكلام قد ورد على لسان الفلاسفة والمتكلمين فمن الفلاسفة نذكر الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد . ومن المتكلمين نذكر الغزالي أيضا والجوينى والقاضي عبد الجبار وفخر الدين الرازي والأيجى وسعد الدين التفتازانى ... الخ .

فلقد حد أبو نصر الفارابي (المتوفي ٣٣٩ م) علم الكلام في كتابه " إحصاء العلوم " فقال " صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها وأضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل . وهذا ينقسم إلى جزئين أيضا : جزء في الآراء وجزء في الأفعال " .[6]

أما أبو حيان التوحيدى (٤٠٠هـ) فقد عرف علم الكلام في رسالة له " ثمرات العلوم" بقوله " وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجويز والاقتدار والتعديل والتجوير والتوحيد والتكفير " والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه.[7]

أما عضد الدين الإيجي (المتوفي ٧٥٦ هـ) فقد ذكر في كتابه المواقف وهو الكتاب الذي يكاد يكون دائرة معارف إسلامية كبرى ، ذكر تحديد علم الكلام فقال " الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه . والمراد بالعقاد ما يقصد

---

[5] الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، مرجع سابق ، ص ١٦٢
[6] الفارابي : إحصاء العلوم ، مرجع سابق ، ص ٨٦
[7] أبو حيان التوحيدي : الإشارات الإلهية : تحقيق عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، ط١ ، الكويت ١٩٨١ ، ص ١٢٦

فيه نفس الاعتقاد دون العمل . وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام ، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام " .[٨]

وإلى قريب من هذا التعريف أشار التهانوي (١١٥٨ هـ) صاحب " كشاف اصطلاحات الفنون " حيث قال " علم الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد .[٩]

والملاحظ أن أشمل تعريف لعلم الكلام وأبسطه يمكن أن يكون ذلك الذي ساقه عبد الرحمن بن خلدون (المتوفي سنة ٨٠٦ هـ) في مقدمته المسماة بـ " مقدمة ابن خلدون " حيث قال ما نصه " أنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة " .[١٠]

و في هذا التعريف الجامع المانع حدد لنا عبد الرحمن بن خلدون بكل دقة ووضوح موضوع علم الكلام والمنهج المتبع فيه والغرض منه على النحو الآتي:-

١- حدد موضوع هذا العلم حينما قال " العقائد الإيمانية " والمقصود هنا بالعقائد الإيمانية الأحكام والمبادئ والقضايا التي أتى بها القرآن ، ولا دخل للعقل في إيجادها . أي أن موضوع هذا العلم النص القرآنى المطروح على العقل البشرى .

٢- إذا كان هذا العلم قد قام من أجل الدفاع عن العقائد الإيمانية ، فإنه لم يعتمد في دفاعه على النقل بل اعتمد على منطق العقل ، وإذا لم يجد سندا من العقل لكان من الصعوبة بمكان ، إن لم يكن من المستحيل ، بقاء النقل أو إن شئت منطق الوحي أمام العقل . وهذا يعنى أن أولئك الذين يعتقدون أن الوحي مخالف للعقل ، وأن العقل يعارض النقل، أو أن منطق العقل يناقض منطق النقل ، نقول : إن هذه المعارضة لا مجال لها هنا . ذلك أن الوحي يعد شعلة تنير طريق العقل وترشده وتنبهه إلى حقائق وأمور قد يعجز العقل عن الوصول إليها لو ترك بمفرده . معنى هذا أن العقل والنقل من شأنهما معا أن يكونا عمدة الفرد المؤمن العاقل في الوصول إلى الحقيقة والسعى نحوها .

٣- هذا التعريف قد حدد هدف هذا العلم وغايته . اتضح ذلك من العبارة " والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة " . فهو إلى جانب بناء العقيدة الإسلامية على أساس عقلي ، يسعى من ناحية أخرى إلى تفنيد آراء المبتدعة والمنحرفين الذين شوهوا الآيات القرآنية ، بحيث أولوا بعضها تأويلات تخالف حقيقتها ، بحيث توحي مثل هذه التأويلات أن النقل يهدم نفسه بنفسه وأن آياته

---

[8] الأيجي : المواقف ، عالم الكتب ، بيروت ، د.ت ، ص١١

[9] التهانوي : كشاف ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٢٢

[10] ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق داويس الجويدي ، المكتبة العصرية ، ط٢ ، بيروت ٢٠٠٠ ، ص ١٦٣

متعارضة. ثم إن هذا التعريف قد أوضح أخيرا الأخطاء التي وقع فيها هؤلاء المنحرفون وأشار إلى تلك التي يمكن أن تنتج عن أقوالهم ، مما يخالف الشريعة الإسلامية كما هي مقررة في القرآن الكريم والسنة النبوية .

مناهج المتكلمين وأساليبهم :-

يتبع المتكلم في تأييد مواقفه عدة أساليب منها :[11]

١- طريقة البرهان الكلامى :

فهو يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة بطريقة التمانع أو إبطال اللازم بإبطال الملزوم يقول الغزالي " المتلكمون يصدرون عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها أما التقليد أو الإجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا " .

ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها، أي يحاول إبطال النتائج فيكون هذا كافيا الإبطال المقدمات التي تقدم بها الخصوم . ولكن الغزالي يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح في إقناع غير المسلم أو الجدلي الذي لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالأصول الاعتقادية .

٢- طريقة التأويل :

يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التي يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأي الذى يريد أن يضعه ، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق .

٣- طريقة التفويض :

وهو ترك الأمر لله واعتبار أن المسائل التي يبحثها المتكلمون فوق طور العقل ، يقول ابن خلدون : " ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك ، نهانا الشارع عن النظر في الأسباب لأنه واد يهيم فيه الفكر ولا يظفر بطائل ولا حقيقة (قل الله ثم ذرهم في

---

[11] راجع : أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٣٣ ، وما بعدها بتصرف .

خوضهم يلعبون) ولهذا أمرنـا بالتوحيد المطلق (قل هو الله أحد ، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) ، فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها .

والحجة في التفويض أن أمورا خاصة جاءت عن طريق الوحي ، وهي تتضمن بعض الأسرار الإلهية التي يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها، فلو كانت من قبيل ما يستطيع العقل إدراكه لما كانت هناك ضرورة في ورود الرسالة ونزول الوحي ، وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها ، ولكن الإيمان بها واجب وهذا مضمون التفويض " [12]إذ أن من عقيدة أهل السنة والجماعة أن ما كان ظاهره التعارض فالقصور في الفهم لا النقل .

موقف السلف من علم الكلام :

كلمة سلف من حيث دلالتها اللغوية تشير إلى مجرد السبق الزمني أو التقدم التاريخي، وقد وردت الكلمة بهذا المعنى عن قول الله تعالى إشارة إلى فرعون وقومه كما قال جل وعلا في سورة الزخرف " فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين (٥٥) " ، حيث جعلهم الله مثلاً وقدوة لمن عمل بعملهم من الكفار في استحقاق العذاب . والكلمة بهذا المفهوم عامة في دلالتها لا تخص طائفة بعينها بل يمكن أن يقال أن لكل جماعة سلفها الذين وضعوا أسس اتجاهاتها وقواعد منهجها . فالسلف عند القاضي عبد الجبار المعتزلي مثلاً هم أوائل المعتزلة ويشير إليهم بهذا في قوله : " وقد ألزمهم السلف رحمهم الله مسائل .." [13] وهكذا فهناك سلف للشيعة والخوارج والقدرية .... الخ .

ولكن كلمة " سلف " استعملت اصطلاحاً للإشارة إلى طائفة معينة تميزت عن غيرها من الطوائف والفرق بمنهجها في تناول قضايا العقيدة والتزامها بكتاب الله وسنة رسوله وما يمكن أن يستمد منها من مناهج . ولا نزاع في أن الصحابة رضوان الله عليهم هم سلف الأمة في التزامهم بما ورد في القرآن والسنة إذ هم الذين مدحهم الله تعالى بقوله (لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم وأولئك لهم الخيرات وأولئك هم المفلحون. توبة : ٨٨) كما أثنى عليهم الرسول عليه السلام في قوله : " لا تسبوا أصحابى لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه[14] . ويلحق بالصحابة التابعون الذين قدموا أنفسهم وأموالهم من أجل نشر هذا الدين وإعلاء

---

[12] ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ص ١٣٠ ، وما بعدها .

[13] القاضي عبدالجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة د.ت ، ج٥،ص ٢٦

[14] صحيح البخاري ، حديث رقم ٣٦٧٣ ص ٧٥٢ .

كلمته . وفي هذا يقول الغزالي " اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف ، أعنى مذهب الصحابة والتابعين "[15] وقد يضاف إلى هؤلاء تابعي التابعين الذين أشار إليهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في قوله " خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم... الحديث "[16] . وبينما يقف البعض بالسلف عند هذه الأجيال الثلاثة فإن البعض حاول أن يستخلص أهم السمات والخصائص والأصول التي سادت بين تلك الأجيال ، واعتبر كل من التزم بهذه الأصول وتحققت فيه الخصائص سلفيا بصرف النظر عن سبقه التاريخي أو تأخره عن الأجيال الثلاثة .

وخلال التاريخ الإسلامي تميز هذا التيار السلفي عن التيارات الفكرية الأخرى التي تأثرت على درجات متفاوتة بالفلسفات والمذاهب والأديان الأخرى . وضم جماعات كبيرة من العلماء والفقهاء والمحدثين والمفسرين والمؤرخين الذين كانت لهم جهود كبيرة في الرد على أهل البدع والدفاع عن العقيدة وحماية السنة . ورغم ما بذله أولئك العلماء من جهود في توطيد دعائم المنهج السلفي ، فإن المذهب ارتبط بالإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ لما كان له من أثر كبير في إشهار المذهب وتحديد خصائصه ، وذلك من خلال موقفه من المحنة التي التف بسببها الناس حوله ، وأصبح لرأيه ثقة كبيرة بينهم . ويذكر ابن تيمية ـ رحمه الله ـ "أن الاعتقاد إنما أضيف إلى أحمد (ابن حنبل) لأنه أظهره وبينه عند ظهور البدع وإلا فهو كتاب الله وسنة رسوله و حظ أحمد منه كحظ غيره من السلف من حيث معرفته ، والإيمان به ، وتبليغه والذب عنه،كما قال بعض أكابر الشيوخ : الاعتقاد لمالك والشافعي ونحوهما من الأئمة والظهور لأحمد ابن حنبل ، وذلك لأنه لما ظهرت بدعة الجهمية ومحنتهم المشهورة ، وأرادوا إظهار مذاهب النفاة، وتعطيل حقائق الأسماء والصفات ، ولبّسوا على من لبّسوا عليه من الخلفاء ، ثبّت الله الإسلام والسنة بأحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ وغيره من أئمة الدين ، فظهرت بهم السنة ، وأطفئت بهم نار المحنة ، فصاروا علماً لأهل الإسلام وأئمة لمن بعدهم من علماء المسلمين ــ أهل السنة والجماعة، وصار كل منتسب إلى السنة لابد أن يواليه ويواليهم ويوافقهم في جمل الاعتقاد"[17]

وقد أشار الأشعري من قبل إلى السمات التي ميزت أحمد بن حنبل وأهلته لريادة هذا الاتجاه السلفي وإظهاره فقال : " لإنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به

---

[15] الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام : مجموعة القصور العوالي ن ص ٢٥٠

[16] صحيح البخاري ، كتاب فضائل أصحاب النبي ن حديث رقم ٣٦٥١ ، دار السلام للنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٤١٧ الرياض ، ص ٧٤٧

[17] ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ط١ ، الرياض ١٤٠١ ، ج٥ ، ص ٥

الحق عند ظهور الضلالة ، وأوضح به المناهج ، وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائفين ، وشك الشاكين .[18]

أما تلك المبادئ والأصول التي التزم بها السف في تقرير العقائد والدفاع عنها فتتمثل فيما يأتى :

(١) الاعتصام بالقرآن والسنة ، والاعتماد عليهما في بناء العقيدة وإقامة البراهين عليها ، وفقاً لأمر الله تعالى الذي دعا إلى التمسك بكتابه والاهتداء بسنة نبيه ورد كل نزاع إلى الله ورسوله ، وحذر المؤمنين من أن يقدموا بين يدي الله تعالى . وانطلاقا من هذا نجد أن الصحابة كما يقول المقريزي " اثبتوا لله تعالى ما أثبته لنفسه من غير تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ولم يتعرضوا للتأويل ولم يكن عندهم ما يستدلون به على العقائد سوى كتاب الله ولم يعرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة "[19]

فبالنسبة لمعرفة الله تعالى لم يذهب السلف كما ذهب المتكلمون إلى الاستدلال بوجود الأعراض والجواهر ، وإثبات حدوث الأعراض ثم حدوث الجواهر التي لا تخلو عن الأعراض ، وأن الحادث يفتقر إلى محدث وهو الله . فبدلا من هذه المقدمات الظنية المشكوك في صحتها ، اعتمد السلف على الأدلة القرآنية اليقينية الدلالة على وجود الله تعالى ، كقوله تعالى " قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ، ومن يدبر الأمر فسيقولون الله . فقل أفلا تتقون " يونس : ٣١ .

وقد اتخذ السلف هذا المبدأ أساسا للحكم بينهم وبين خصومهم وحرصوا على بيان هذا الأمر لمن ينازعهم ، فنجد عبد العزيز المكي (ت ٢٤٠ هـ) في مجلس الخليفة المأمون (ت: ٢١٨ هـ) . يضع في البداية الأصل الذي ينبغي الرجوع إليه حينما يختلفان في الفروع فيقول " وقد تنازعت أنا وبشر يا أمير المؤمنين – وبيننا كتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم – كما أمرنا الله عز وجل – فإذا اختلفنا في شئ من الفروع رددناه إلى كتاب الله عز وجل ، فإن وجدناه فيه ، وإلا رددناه إلى سنة نبيه صلى الله عليه وسلم – فإن وجدناه فيها ، وإلا ضربنا به الحائط ولم نلتفت إليه " .[20]

---

[18] الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق الأرنؤوط ، دار لبنان ، ط١ ، دمشق ١٤٠١ ، ص ٢٠ وما بعدها .

[19] المقريزي : الخطط ، دار صادر بيروت ، ط١ ، د.ت ، ج٤ ، ص ١٨٠ وما بعدها بتصرف .

[20] كتاب الحيدة: عبدالعزيز بن يحى بن مسلم الكناني المكي) تصحيح إسماعيل الأنصاري ، نشر وتوزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والأفتاء والدعوة والإرشاد ، ص ١٧

وإذا كان القرآن والسنة هما مصدر العقيدة ، عند السلف ، فإنه لا ينبغي لأحد أن يقدم رأيه عليهما أو يجعلهما تبعا لهواه ، وفي هذا يختلف منهج السلف من مناهج الطوائف الأخرى التي جعلت نصوص الشرع تبعاً لأهوائها فما وافق أهوائهم قبلوه وما خالفهما رفضوه أو أولوه ، يصور ابن تيميه موقف الفريقين فيقول :

إن أصحاب الطوائف والأهواء لا يجعلون اعتمادهم في الباطن ونفس الأمر على ما نقلوه عن الرسول ، بل على ما رأوه أو على ما ذاقوه ، ثم إن وجدوا السنة توافقه ، وإلا لم يبالوا بذلك فإذا وجدوها تخالفه أعرضوا عنها ، أما السلف فلا يوجد في كلام أحد منهم أنه عارض القرآن بعقل ورأي ولا قياس ، ولا بذوق ووجد ومكاشفة ، ولا قال قط قد تعارض في هذا العقل والنقل " .[٢١]

وهكذا اعتمد السلف على القرآن والسنة كمصدر استمدوا منه آرائهم في العقيدة والفكر والأخلاق والسلوك ، وعليهما قاسوا كل مذهب ورأي ، فما وافقهما قبلوه وما خالفهما رفضوه وردوه .

٢) المبدأ الثاني الذي استند إليه منهج السلف هو رفض تأويل نصوص الشرع ورد محاولة إخراجها عن ظواهرها إلى معانى خاصة يزعم أصحاب الأهواء أنها هي المقصودة من وراء هذه الظواهر ، وقد كان التأويل بابا ولجت منه طوائف عديدة واستقلته جماعات مختلفة كالمتكلمين والفلاسفة وبعض الصوفية وطوائف الباطنية ، لتدعيم آرائها وبث أفكارها المنحرفة والمتعارضة مع نصوص الشرع ومقرراته . وقد زعمت هذه الجماعات أن هناك تعارضا بين العقل أودتهم إليه عقولهم ، وبين نصوص الشرع ، وعملوا من ثم على إزالة هذا التعارض عن طريق تأويل النصوص الدينية .

وقد قاوم علماء السلف هذا الاتجاه ودحضوا ما استند إليه أصحابه من زعم تعارض العقل والشرع ، وأكدوا بعبارة واضحة أن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة ، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط [٢٢]. وقد احتج ابن تيمية لموقف السلف هذا بقوله " فإن الحق لا يتناقض ، والرسل إنما أخبرت بالحق ، والله فطر عباده على معرفة الحق ، والرسل بعثت بنميل الفطرة لا بتغيير الفطرة " .[٢٣]

---

[21] ابن تيميه : الفرقان بين الحق والباطل ، تحقيق زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي ، ط٢ ، دمشق ١٤٠٨ ، ص ٢٤٠

[22] ابن تيميه : درء تعارض العقل والنقل ن مرجع سابق ج٥ ، ص ٩

[23] المصدر السابق ن نفس المجلد ، ص ٤٥

وقد استند السلف في رفضهم للتأويل على ما يأتى :

أولا : قد ورد المنع عن التأويل في القرآن ووصف الذين يتبعون هذا المنهج بالزيغ، كما في قوله تعالى " هو الذى أنزل عليكم الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله " .

ثانيا : التأويل مبنى على الظن ومن ثم نجد تعدد الآراء حول المعنى المراد من الألفاظ المؤولة كالاستواء على العرش مثلا . والقول في مسائل العقيدة بالظن غير جائز لأنه ربما أولنا الآية على غير مراد الله تعالى فوقعنا في الزيغ ومن ثم قال السلف ينبغى التسليم بما ورد في المسائل الغيبية خشية الوقوع في الزيغ .

ثالثا : التأويل في معظم الأحيان يعود إلى هوى المؤول ومن ثم فليس هناك حدود يقف عندها . أو قانون يضبط النصوص التي تحتاج إلى تأويل وتلك التي لا تحتاج إلى تأويل ولهذا كان كل فريق من أهل التأويل كما يقول ابن تيمية يرجع في تحديده لمجال التأويل إلى ما وصفه من قواعد وأصول كأن يزن النصوص العربية بها فما وافق أصوله وقواعده من النصوص قبله ، وما خالف أصوله وقواعده أوله . فأهل الكشف والذوق " وهم الصوفية يؤولون من النصوص ما لا يتفق مع كشفهم وأذواقهم، وأهل الكلام والفلاسفة يؤولون ما يتفق مع أدلتهم العقلية وبراهينهم وبعض هؤلاء يؤول الصفات الإلهية وبعضهم يعد نطاق التأويل إلى النصوص التي تتحدث عن البعث والحساب ونعيم الجنة وعذاب النار .[٢٤] وبلغ الأمر درجة خطيرة ، كما هو عند الباطنية حيث افرغت النصوص من مضامينها الشرعية ، وأصبحت خاوية لا محتوى لها ، لهذا كان رفض السلف لمنهج التأويل وحربهم لأهله .

وإذا قلنا إن السلف قد اعتمدوا على ما ورد في القرآن والسنة ، وأنهم رفضوا التأويل كمنهج ، فهل هذا يعنى أنهم لم يعملوا عقولهم في فهم آيات الكتاب ونصوص السنة ، وإذا كان الكلام كما عرفه ابن خلدون ، هو الدفاع عن العقيدة بالبراهين العقلية ، فهل عارض السلف الدفاع عن العقيدة ، ورفضوا تقديم البراهين على صحتها وإلا كيف يفسر موقفهم عن الكلام ؟.

أما بالنسبة للقضية الأولى فقد حدث أن وجه الاتهام إلى أهل الحديث والسنة بأنهم أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال ، وأنهم ينكرون حجة العقل .[٢٥]

---

[24] المصدر السابق ، ج٥ ، ص ٢٤

[25] ابن تيميه : مجموع الفتاوى ، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم ، وأبنه محمد ، طبع ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة ، ط ١٤١٦ ، ج٤ ، ص ٥٥ وما بعدها

وقد علل ابن تيمية سبب هذه التهمة بأن خصوم السلف ، كانوا يسمعون أهل الإيمان من أهل الحديث والسنة والجماعة والفقهاء والصوفية يقولون : الكتاب والسنة . وإذا تنازعوا في مسألة من موارد النزاع بين الأمة في مسائل الصفات أو القدر أو نحو ذلك قالوا : بيننا وبينكم الكتاب والسنة ، فإذا قال لهم ذلك المنازع : بيننا وبينكم العقل . قالوا : نحن ما نحكم إلا الكتاب والسنة ، ونحو هذا الكلام الذى هو حقيقة الإيمان ، وشعار أهل السنة والجماعة " .[٢٦]

وهذه تهمة يردها إيمان السلف بما ورد من نصوص قرآنية توجه إلى التفكير والنظر واستخدام العقل في استنباط الأحكام الشرعية ، والبراهين العقلية . صحيح أن السف ، انطلاقا من فهمهم العقلي باعتباره وسيلة للإدراك ، ومعرفتهم بحدود إمكاناته وقصوره ، أخرجوا دائرة الغيب من مجالات التفكير البشرى وأوجبوا الاستناد فيها إلى الوحي ونصوصه ، ولكن هذا لم يمنعهم من أن يجادلوا ويناقشوا ويبينوا قضايا العقيدة الإسلامية .

ويمكن أن نضرب مثلا بموقف الإمام أحمد بن حنبل الذي يعتبر خير من يمثل السلف ومنهجهم ، ففي رسالته الموسومة " بالرد على الزنادقة والجهمية " رفض ابن حنبل منهج المتكلمين ومحاولتهم تأويل القرآن وفقا لأهوائهم ، وأكد أن القرآن يفسر بعضه بعضا وأنه ينبغى الاعتماد عليه وعلى السنة ، التي تفسره وتبينه ، في الوصول إلى أي معرفة تتعلق بمسائل الاعتقاد [٢٧]. ولكنه ، لم يورد خلال نقضه لآراء الجهمية ، آيات القرآن ونصوص الحديث فقط بل أنه وجه هذه النصوص وحاج بها لاستخراج المفاهيم الصحيحة منها والتي تؤيدها النصوص حينما تؤخذ مجتمعه .

ووفقاً لهذا رد ابن حنبل مزاعم المعتزلة وقولهم إن القرآن مخلوق واستدلالهم بالآية القرآنية " إنا جعلناه قرآنا عربيا " على أساس أن جعل في هذه الآية تعنى خلق ، الأمر الذى يدل على أن القرآن مخلوق . وقد بين ابن حنبل خطأ المعتزلة منهجيا في زعمهم هذا إذ أن جعل وردت في القرآن في معان أخرى غير معنى خلق ، وفي الآيات التي تشير إلى القرآن يذهب ابن حنبل إلى أن جعل تعنى فعل " فالله تعالى لما قال " في سور الزخرف : انا جعلناه قرآنا عربيا (٣٠) إنما يعنى فعل من جعله جعلا على معنى فعله فعلا فهو من أفعال الله وهو غير معنى خلق " .

ويرى ابن جنبل أنه لا ينبغى تجاوز نطاق القرآن ، ومن ثم لا ينبغى السير وراء نهج المعتزلة الذى يضع المسألة في صيغة معينة ويقولون : هل القرآن هو الله أو غير الله ،

---

26 ابن تيميه : نقض تأسيس الجهمية ، ج١ ، ص ٢٤٥

27 ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ، ص٢٢ وما بعدها .

لينتهوا إلى القول بأنه غير الله تنزيها له تعالى ومن ثم فهو مخلوق . فالله سبحانه وتعالى – لم يقل في القرآن إن القرآن أنا ولم يقل غيري بل قال هو كلامي. ومن ثم ينبغي أن يسمى القرآن بما سماه الله به فيقال هو كلام الله وما دام الله لم يسم كلامه خلقا فلا ينبغي القول بأن القرآن مخلوق [٢٨]. وهكذا يرتبط عند ابن حنبل الدليل الشرعي بالنظر العقلي ، فيورد النصوص القرآنية مصحوبة بالتفسير الصحيح الذى يقوم على التدبر والنظر في كل ما ورد من آيات حول الموضوع . بل أننا نجد عند ابن حنبل نماذج للحجاج والجدل العقلي الذي يضع الأسئلة ويلزم الخصوم ، فيقول مثلا " إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أن الله في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان ، فقل : أليس الله كان ولا شئ فيقول نعم ، فقل حين خلق الشئ خلقه في نفسه أو خارجا من نفسه ، فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال لابد من واحد منها : أن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه ، وإن قال خلقهم خارجا من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا كفرا أيضا حين زعم أنه دخل في مكان وحش قذر ردئ . وأن قال خلقهم خارجا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله أجمع وهو قول أهل السنة .[٢٩]

هذه النماذج وغيرها لأئمة السلف تضحد الزعم بأن السلف اعتمدوا في تقرير آرائهم على مجرد سوق النصوص وتبين أنهم استخدموا عقولهم في فهم القرآن وأنهم جادلوا بالحق وناظروا بالحجة البينة ، فهم رفضوا الجدال بالبدل والمناظرة أتباعا للهوى وتعصب للمذهب . فأهل السنة والحديث – كما يقول ابن تيمية – لا ينكرون ما جاء به القرآن لأن هذا أصل متفق عليه بينهم ، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية ، ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك ، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك ، ولكن وقع اشتراك في لفظ " النظر والاستدلال " ولفظ الكلام ، فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم إنكار جنس النظر والاستدلال . [٣٠]

وهذا يبين موقف السلف من علم الكلام وذمهم للمشتغلين به ، إذ أن موقفهم من علم الكلام ورفضهم له لم يكن ذما لمجرد الاستدلال والنظر والجدل ، بل بسبب أن الكلام كمنهج استخدم أسلوبا غير يقينى ودافع عن مفاهيم باطلة – فالسلف – كما يقول ابن تيمية – لم

---

[28] ابن حنبل : الرد على الجهمية ، مرجع سابق ص ٢٧

[29] المرجع السابق ص ٥٠

[30] ابن تيميه : الفتاوى ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٥٥

يذموا جنس الكلام فإن كل آدمى يتكلم ، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذى أمر الله به رسوله، والاستلال بما بينه الله ورسوله ، ولا ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة ، وهو المخالف للعقل أيضا، فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل وهو المخالف للشرع والعقل .[31]

ويقول في نص آخر أن مراد السلف والأئمة بذم الكلام وأهله ، إذ ذلك يتناول من استدل بالأدلة الفاسدة ، أو استدل على المقالات الباطلة ، فأما من قال الحق الذى أذن الله فيه حكما ودليلا فهو من أهل العلم والإيمان والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .[32]

وقد يقال بأن علم الكلام قد أسهم في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الشبهة التي أثيرت من طوائف عديدة ورد على المبتدعة والزائغين ، وهذا صحيح إلى حد ما لا سيما في الفترة الأولى – التي واجه فيها المتكلمون طوائف النصارى والسمنية وأصحاب الملل والديانات والمذاهب الأخرى ، ولكن فيما عدا هذا لم يحقق الكلام ، " كمنهج " ، اليقين أو الطمأنينة في نفوس حتى المشتغلين به ، بل أن كثيرا من المتكلمين كالغزالي والشهرستاني قد عبروا عن حيرتهم وشكوكهم بعد تمرسهم فترة طويلة بأساليب الكلام ومعالجتهم لمشكلاته .

فالشهرستانى في كتابه الذي أسماه " نهاية الأقدام في علم الكلام " يعبر عن ما شاهده من حيرة كثير من المشتغلين بهذه المناهج الجدلية فيقول :

لقد طفت في تلك المعاهد كلها .. وسيرت طرفي بين تلك المعالم .
فلم أر إلا واضعا كف حائر .. على ذقن أو قارعا سن من نادم .[33]

والغزالي بعد أن خاض في علم الكلام وصنف فيه صادف علم الكلام – كما قال : وافيا بمقصوده غير واف بمقصوده ، ويذهب إلى أنه لا يحصل عن هذا العلم ما يمحو ظلمات الحيرة .[34]

والرازي يعبر عن عدم قناعته شخصيا بمنهج المتكلمين ، وكيف أنه أضاع عمره سدى في البحث عن اليقين عن طريقها فيقول .

نهاية إقدام العقول عقال .. وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة جسومنا .. وغاية دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا .. سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا .

---

[31] الفتاوى ، ج١٣ ، ص ١٤٧ .

[32] الفتاوى ، ج ٣ ، ص ٣٠٦

[33] الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة د.ت ، القاهرة ، ص ٣

[34] الغزالي : المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال ، تحقيق عبدالمنعم الكيلاني ، مكتبة الجندي ، مصر ، د.ت ، ص ٩٦

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروى غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، اقرأ في الإثبات " الرحمن على العرش استوى " وإليه يصعد الكلم الطيب " وأقرأ في النفي " ليس كمثله شئ" و لا يحيطون به علما " ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي . وقد كانت هذه الأقوال والاعترافات وكثيرا غيرها ، عاملا هاما من عوامل الشك في قيمة علم الكلام ، ومؤيدا لموقف السلف منه وذمهم للمشتغلين به .

وقد قيل إن السلف إنما ذموا الكلام لاستخدام المتكلمين مصطلحات وعبارات غير إسلامية ، وقد رد ابن تيمية هذا الزعم مشيرا إلى أن مخاطبة أهل كل إصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه – إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة – كمخاطبة العجم : من الروم ، والفرس ، والترك بلغتهم وعرفهم ، فإن هذا جائز حسن للحاجة [٣٥]. فهذه المصلحات كالجوهر والعرض والجسم نابعة من الفلسفة اليونانية ، ومدلولاتها في هذه الفلسفة لا تعبر عن مدلولات مشابهة لها في الإسلام ، فحدث من استخدامها في الفكر الإسلامي من غير تمييز ، تشويه للأفكار وخلط في التصورات ونتج عنها أن ألبست المعاني الإسلامية ثوبا ليس لها فأدى هذا إلى تشويش على الناس وتلبيس عليهم ، وهنا كان خطأ المتكلمين الذين أخذوا هذه المصطلحات وحاولوا حمل المفاهيم الإسلامية عليها ، والسلف والأئمة الذين ذموا وبدعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض ، تضمن كلامهم ذم من يدخل المعاني التي يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ في أصول الدين وفي دلائله ، وفي مسائله نفيا وإثباتا .

فأما إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة ، وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء ، وما خالفه ، فهذا عظيم المنفعة ، وهو الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه ، كما قال تعالى : " كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه" وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم ، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة ، ومعرفة بيان هؤلاء بألفاظهم ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف " . [٣٦]

---

[35] ابن تيميه : الفتاوى ، ج٣ ، ص ٣٠٦

[36] المرجع السابق ، نفس المجلد ، ص ٣٠٨

المبحث الثاني

تعريف الخوارج لغة واصطلاحا ، وأصول الخوارج

وأشهر فرقهم ، و التعريف بفرقة الإباضية .

التعريف اللغوي للخوارج :

يقول علماء اللغة أن الأصل في التسمية أن لفظ (خوارج) لفظة عربية ومفردها (خارج) فيقال خرج من مكان ما – ووجد لأمر ما مخرجاً أي مخلصاً [٣٧] ويطلق الخروج على يوم العيد وأيضا على يوم القيامة كما في قوله تعالى في سورة ق : (يوم يسمعون الصيحة بالحق ذلك يوم الخروج "٤٢") .

ويطلق على ظهور ملامح الذكاء والنجابة على شخص ما فيقال : خرجت خوارج فلان ، إذا بدت نجابته ، وبرز ذكاؤه ، ويطلق الخارجي على من خرج وسقى واكتسب شرفاً ما كان مكتسباً له من قبل وتسمي الخيل ذوات العرق الأصيل والعتاقة الخالصة .[٣٨]

والخوارج أيضا ما يبرز من طاقات ومحاريب في الأسوار في مقابل الدواخل وهي الصور والكتابة المرسومة أو المحفورة في الجدران أو هو كل ما يخرج مخالفا لشكل البناء بغرض التزيين والتحسين . [٣٩]

وقد أطلق علماء اللغة كلمة (الخوارج) في آخر تعريفاتهم اللغوية في مادة (خرج) على هذه الطائفة من الناس معللين ذلك بخروجهم عن الدين أو على الإمام على أو لخروجهم على الناس .[٤٠]

الخوارج في الإصطلاح :

لم يخف على أصحاب المعاجم اللغوية المعنى الاصطلاحي ذلك أن صاحب لسان العرب ذكر أن الخوارج هم (الحرورية) وأن الخارجية لزمت طائفة منهم لاتصافهم بالخروج على الناس [٤١]

ويوضح الزبيدى " أنهم سموا بذلك لخروجهم على الناس أو عن الدين الحق أو على الإمام على بن أبى طالب رضي الله عنه بعد موقعة صفين . [٤٢]

---

37 الفيومي : المصباح المنير ، ط القاهرة ١٩٣٩ ، ص ٢٢٧

38 المعجم الوسيط ، مادة خرج ، ج١ ، ص ٢٢٣

39 ابن منظور : لسان العرب ، دار صادر بيروت ، ج٣ ، ص ٧٣

40 الأزهري : تهذيب اللغة ، تحقيق عبدالسلام هارون ، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٤ ، ج٧ ، ص ٤٨

41 ابن منظور : لسان العرب ، ج٢ ، ص ٧٤

42 الزبيدي : تاج العروس من شرح جواهر القاموس ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ١٩٦٧ ، ج٢ ، ص ٣٠

ويشير صاحب التهذيب " إلى أن الخوارج قوم من أهل الأهواء لهم مقالة على حدة ولقد اتفق أصحاب المقالات ، ومؤرخو الفرق في الإسلام على أن تسمية الخوارج جاءت لخروجهم على الإمام على إلى أنهم قد اختلفوا في أسباب التسمية إلى رأيين .[٤٣]

١ـ أصحاب الرأي الأول : قالوا إنهم الطائفة التي خرجت على الإمام علي رضي الله عنه قال الأشعري (ت ٣٣٠ هـ) : [٤٤] والسبب الذي تسمت به الخوارج هو خروجهم على علي بن أبى طالب رضي الله عنه وهو ما ذهب إليه البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) .[٤٥]

ويذهب أيضا المستشرق الفرد يل من الكتاب المحدثين إلى أن الخوارج هم الخارجون من المدينة التي كان فيها جيش علي إبان الهدنة .[٤٦]

٢ـ وأصحاب الرأي الثانى : قالوا إن الاسم عام بتعريف سياسي، واعتبروا الخروج على الإمام المتفق على إمامته الشرعية خروجا في أي زمن كان . يقول الشهرستانى (٥٤٨ هـ) كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين لهم بإحسان والأئمة في كل زمان [٤٧]

أما القول بأنهم سموا خوارجا لخروجهم عن الدين فقد جاء متأخرا من خصومهم عن هذه المرحلة حينما تبلورت فرقة الخوارج كمنهجا وفكرا وانقسمت إلى فرق لها آرائها .

أسماء الخوارج وألقابهم :

للخوارج ألقاب كثيرة يقبلون بعضها ويرفضون البعض الآخر ومن تلك الألقاب .

١- الخوارج .
٢- المحكمة .
٣- الحرورية .
٤- الشراة .
٥- المارقة .

---

[43] الأزهري : التهذيب ، مرجع سابق ، ج ٧، ص ٤٨

[44] الأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محى الدين ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، ط ١٩٩٠ ، جـ١ ، ص ٣٠٧

[45] عبدالقاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محى الدين ، دار المعرفة ، لبنان ، ١٩٩٤ ، ص ٧٤

[46] الفرد بل : الفرق الإسلامية من الفتح العربي حتى اليوم ، ترجمة عبدالرحمن بدوي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروتط٢ ، ١٩٨١ ، ص ١٤٢

[47] الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق احمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٩٢ ، جـ١ ، ص ١١٤

١- الخوارج :

لقب الخوارج أشهر أسمائهم وهم يقبلونه باعتبار وينفونه باعتبار آخر ، يقبلونه على أساس أنه مأخوذ من قول الله تعالى " في سورة النساء " (ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) "١٠٠" وهذه تسمية مدح .[٤٨]

أما الاعتبار الآخر وهو ما يرفضونه فهو تسميتهم خوارج بمعنى الخروج من الدين أي المروق من الدين سواء فسر الدين بدين الإسلام أو فسر على أنه الطاعة والانقياد له وهو المعنى السياسي فخصومهم سموهم (الخوارج) لخروجهم على أئمة الحق والعدل – ولما شاع هذا الاسم قبلوه ، وقالوا إن خروجهم إنما على أئمة الجور والفسق والضعف ، ومن ثم فإنه هو الموقف الإسلامي الوحيد الذي يرضاه الإسلام وقالوا : إن الخروج عن الدين مروق يسمىأصحابه : المارقة – والمارقين – أما الخروج إلى الدين فإن أصحابه هو الذين يسمون بالخوارج والخارجة : لأن خروجهم هو إلى الجهاد في سبيل الله .[٤٩]
والله سبحانه يقول في "سورة التوبة " (ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة) "٤٦"

والدليل على ذلك قول قطري بن الفجاءة المازني (٧٨ هـ – ٦٩٧ م) وهو أحد أئمتهم يكتب إلى أبي خالد القناني وهو منهم :

أبا خالد أنفر فلست بخالد ٠ ٠ وما جعل الرحمن عذرا لقاعد
أتزعم أن الخارجي على الهدى ٠ ٠ وأنت مقيم بين لص وجاحد .

ويرى الدكتور البحراوي[٥٠] أن إطلاق لقب الخوارج عليهم له مبرراته التاريخية والنفسية وواضح أن هناك سندا تاريخيا يؤيد هذا الرأي وهو أنه بعد مقتل عثمان بن عفان وتمام البيعة لعلى رضى الله عنهما فإن طلحة والزبير ومعاويةرضوان الله عليهم خرجوا على علي بن أبى طالب رضى الله عنه – لاعتقادهم أنه قعد عن نصرة عثمان – قبل مقتله – كما أنه لم يتعقب الجناة ليقتص منهم وحدثت فتنة جديدة قتل فيها طلحة والزبير في موقعة الجمل . أما معاوية وقد أحس بغلبة جيش علي – رضى الله عنه في واقعة صفين ،

48غالبن علي العواجي : فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام ، وبيان موقف الإسلام منها ، مكتبة لينا ، السعودية ، ١٩٩٣ ، ص ٦٨
49 محمد عمارة : الفرق الإسلامية ص ١٣٨
50عبدالقادر البحراوي : الخوارج ، مكتبة النور ن الهفوف ، السعودية ، ط ١٤٠٨ ، ص ٢٠

فقد طلب وقف **القتال والاحتكام إلى كلمة الله فقبلت الأغلبية من أنصار علي وجنده التحكيم لأن الحرب بينهم لإعلاء كلمة الله ، وقد دعوا إليها ورفضت الأقلية قبول التحكيم . ولما قبل علي رضى الله عنه التحكيم وحدث ما حدث ، خرج عليه فريق من اتباعه ، وكونوا من أنفسهم حزبا ثائرا يقوم على أساس ديني – في اعتقادهم وهو أن الخروج على الإمام الظالم أمر واجب على كل فرد قولا وفعلا .**

هذا وإذا كانت التسمية بالخوارج هي ألصق الأسماء بهم وأشهرها وأكثرها شيوعا فإن لهم ألقابا وأسماء أخرى أقل انتشارا وأهمية .[٥١]

٢ - المحكمة :

اشتهر هذا اللقب عندما رفض الخوارج حكم الإمام علي ومعاوية وقالوا (إن الحكم إلا الله) وتمسك الخوارج بهذا اللقب طوال مراحل كفاحهم[٥٢] ، وهم يرجعون مقولتهم هذه إلى قول الله تعالى في سورة الأنعام (إن الحكم إلا لله يقضي بالحق وهو خير الفاصلين (٥٧) " وقوله تعالى : في سورة المائدة " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (٤٤)" ويذكر الشهرستاني : أن المحكمة الأولى هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضى الله عنه حين جرى أمر المحكمين واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة ورأسهم عبدالله بن الكواء وعتاب بن الأعور وعبد الله بن وهب الراسبي وحرقوص بن زهير الجبلي المعروف بذى الثدية .[٥٣]

هؤلاء هم المحكمة الذين قالوا لعلي رضى الله عنه لما حكم الحكمين : (إن كنت تعلم أنك الإمام حقا فلم رضيت بحكميهما ، وإن كنت لم تعلم إنك الإمام حقا ولم أمرتنا بالمحاربة ، ثم انفصلوا عنه لهذا السبب وكفروا عليا ومعاوية رضي الله عنهما) .[٥٤]

ولقد استندت المحكمة في تكفير علي بن أبى طالب رضى الله عنه والحكمين إلى قوله تعالى : في سورة المائدة " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله تعالى في سورة الحجرات "فقاتلوا التي تبغى حتى تفئ إلى أمر الله (٩) "وتأسيسا على فهمهم للآيات القرآنية السابقة رفضوا قبول الحكم بينهما فلما حكم أبو موسى الأشعري بين علي ومعاوية ثم قام بخلع علي رضى الله عنه (هذا حسب زعمهم) كفروهم لأنهم حسب

---

[51] محمد احمد عبدالقادر : ملامح الفكر الإسلامي بين الاعتدال والغلو ، دار المعرفة الجامعية ، الأسكندرية سنة ١٩٩٤ ، ص ١٦١

[52] سالم بن حموده الحارثي : العقود الفضية في أصول الإباضية ، تحقيق ابراهيم يعقوب ، نشر وزارة التراث القومي والثقافة ، سلطنة عمان ، ١٩٨٣ ص ٤٦

[53] الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص ١٣٤

[54] ابو بكر الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق علي سامي النشار ، ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٤٦

اعتقادهم جعلوا الحكم لأبي موسى الأشعرى رضي الله عنه ويجب ألا يكون هناك حكم إلا لله تعالى . [55]

وجدير بالذكر أن ميل المحكمة للتعبير عن أفكارهم بالقوة ، ومقاومة من يخالفهم ، هي المصدر المباشر للأفكار والمذاهب التي اعتنقها البعض ممن ينتسب إلى الإسلام ظاهريا ويلجأ إلى العنف كوسيلة لفرض الرأي كما أن الإباضية يوالون المحكمة ويعتقدون بصحة أفعالهم [56]

٣- الحرورية :

وذلك أن الخوارج بعد رجوع علي رضى الله عنه من صفين إلى الكوفة انحازوا إلى حروراء* وهم يومئذ اثنا عشر ألفاً ولذلك سميت الخوارج حرورية . [57]

ويذهب الشهرستاني – ومن وافقه الرأي – إلى أن المحكمة الأولى بعد أن نادت بأن لا حكم إلا لله اجتمعت بحروراء ولذا أطلق عليهم لفظ الحرورية بمعنى أن المحكمة هي الحرورية ولكن اسم المحكمة كان أسبق في التسمية . [58]

وجدير بالذكر أن الإمام عليا رضى الله عنه هو من أطلق عليهم هذا الإسم ، وذلك بعد خروجه إليهم في قوله هذا ، وقد استرضى بعضهم وعادوا معه إلى الكوفة فقال لمن بقي منهم أنتم الحرورية لاجتماعهم بحروراء .وقد وقع في حديث عائشة رضى الله عنها " أن معاذة بنت عبد الله العدوية سألتها : اتقضي إحدانا الصلاة يوم محيضها ؟ فقالت عائشة : أحرورية أنت ؟ قد كانت إحدانا تحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا تؤمر بقضاء الصلاة .[59]

٤- الشراة :

وافق الخوارج على هذه التسمية وهي من وجهة نظرهم صفة مدح فهي نسبة إلى الشراء الذى ذكره الله في قوله تعالى : (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله) وهم يفتخرون بهذه التسمية . وهم يفسرون ذلك على أن

---

[55] الأشعري : مقالات الإسلاميين ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ١٤٠

[56] البحراوي : الخوارج ، مرجع سابق ص ٢٣ ، وكذلك علي يحيى معمر : الإباضية بين الفرق الإسلامية ، نشر وزارة الثقافة ولتراث ، عمان١٩٨٦ ، ج٢ ، ص٢

*حروراء : قرية بظاهرة الكوفة، وقيل على موضع ميلين منها اجتمع فيها الخوارج الذين خالفوا الإمام علي رضي الله عنه فنسبوا إليها (مراصد الإطلاع ، ج١ ، ص ٣٩٤

[57] البغدادي : الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ن ص ٨٠

[58] الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ١٣٧

[59] مسند الإمام احمد ، المكتب الإسلامي ن دار صادر بيروت ، لبنان ، د.ت ، ج٦ ، ص ٩٧

الشاري الذي هو مفرد الشراة اسم فاعل من الشراء ويزعمون أنهم سموا بذلك لأنهم باعوا أنفسهم لله تعالى على أن لهم الجنة . [60]

ويفسر الخوارج الآية على معنى أننا شرينا أنفسنا طاعة الله ، أي باعوها طلبا للجنة والجدير بالذكر أن لقب الشراة كان من الألقاب المحببة إلى الخوارج وذلك بالرغم من أنهم قد تجاوزوا حد الشراية بقتلهم عبد الله بن خباب رضي الله وغيره (بدون سند شرعي) ويذهب البعض من مخالفيهم إلى أن هذا اللقب أطلق على الخوارج نسبة إلى ما نزعوا إليه من الشر .[61]

والدليل على ذلك أنهم يكفرون أصحاب المعاصي في الأفعال الصغيرة والكبيرة متبرئين من الإمامين عثمان بن عفان وعلي بن أبى طالب رضى الله عنهما . [62]

٥- المارقة :

وهذه التسمية لا يقبلها الخوارج بل يدللون على أنها تخص مخالفيهم ويرجع أصل تسمية الخوارج بالمارقة استنادا لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم (سيخرج من ضئضي هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية.....[63]

قال ابن قيس الرقيات في الخوارج :

إذا نحن شتى صادفتنا عصابة .. حرورية اضحت من الدين مارقة

ومعلوم أن الخوارج هم مبتدعة مارقون كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم وإجماع الصحابة على ذمهم والطعن فيهم وأنهم يتأولون آيات القرآن على ما اعتقدوه وجعلوا من خالف ذلك كافرا[64]

وفي الواقع أنه مهما تعددت الأسماء التي لقب بها الخوارج سواء أكانت المحكمة أو الحرورية أو الشراة أو المارقة فإن كلا من هذه التسميات تشير إلى مدلول مهم وله أصوله التاريخية والعقدية وهذه المدلولات لم تأت من فراغ وإنما جاءت عن طريق خلافات ومشاحنات وحروب وآلام مزقت الأمة الإسلامية وفتت جمعها وشوهت صورة الإسلام الناصعة البراقة التي تركها لنا رسولنا الكريم ومهما اتفقت آراء الخوارج أم اختلفت على

---

[60] أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ن مرجع سابق ن ج١، ص ١٦٢

[61] عبدالقاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ، ص ٧٤

[62] البحراوي : الخوارج ، مرجع سابق ن ص ٢٤

[63] صحيح البخاري : كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم ، باب من ترك قتال الخوارج للتأليف ، حديث رقم ٦٩٣٣ ، مرجع سابق ص ١٤٥٤

[64] ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ط بولاق ١٢٧٤ ، ج٤ ، ص ١٩٨

صحة هذه التسميات فلا يمكن أن نغفل عن التحقيق التاريخي والإجماع من المؤرخين وكتاب المقالات والفرق في صحة هذه المسميات .

وفي نهاية الحديث عن أصل التسمية نقول بترجيح ارجاع اسم الخوارج في الغالب الأعم إلى الخروج على طاعة ولى الأمر لأن من ثبتت إمامته وجبت طاعته وحرم الخروج عليه لأن بطاعة ولي الأمر عز المسلمين في الدنيا وسعادتهم في الآخرة وبالخروج على ولي الأمر الشقاء والعناء والفتن والشرور قال تعالى : في سورة النساء " يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم " (٥٩) .

صدق رب العزة ووقانا الله شر المحن والفتن لأن في جمع الشمل القوة وفي الفرقة الضعف كله ، وبعد أن بينا أصل التسمية في اللغة والاصطلاح ننتقل إلى دراسة مبدأ هام وهو نشأة الخوارج لما لها من أبعاد تاريخية مهمة وأيضا عقدية .

نشأة الخوارج :

هناك اختلاف بين المؤرخين في بداية ظهور الخوارج فمنهم من يرجع ظهور الخوارج إلى العصرالنبوي ومنهم من يرجع ظهوره في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه والبعض الآخر يؤكد ظهوره في معركة صفين وهذا ما سوف نبينه إن شاء الله .

القول الأول : (في عهد النبي صلى الله عليه وسلم)

وأصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أن نشأة الخوارج ظهرت يوم وقف ذو الخويصرة التميمي معترضاً على فعل النبي صلى الله عليه وسلم في تقسيم الغنائم

عن أبى سعيد الخدري رضي الله عنه قال : " بعث علي رضي الله عنه – وهو باليمن بذهبه في تربتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقسمها الرسول صلى اله عليه وسلم بين أربعة نفر : الأقرع بن حابس الحنظلي، وعيينة بن بدر الفزاري ، وعلقمة بن علاثة العامري، ثم أحد بني كلاب ، وزيد الخير الطائي ثم أحد بني نبهان .

قال : فغضبت قريش فقالوا : أيعطى صناديد نجد ويدعنا .. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إني إنما فعلت ذلك لأ تألفهم فجاء رجل كث اللحية ، مشرف الوجنتين ، غائر العينين ، ناتئ الجبين محلوق الرأس فقال : اتق الله يا محمد ، قال : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن يطع الله إن عصيته أيأمنني على أهل الأرض ولا تأمنوني ؟ قال : ثم أدبر الرجل فاستأذن رجل من القوم في قتله .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن من ضئضي هذا ـ أو في عقب هذا ـ قوما يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم ٠٠ يقتلون أهل الإسلام ، ويدعون أهل الأوثان يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية ٠٠ لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد [٦٥]

فلم يخف في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه الصلاة والسلام إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى، وشرعوا فيما لا مجال للفكر فيه وكثرة السؤال عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه واعتبر حديث ذو الخويصرة إذ قال : أعدل يا محمد أنك لم تعدل يعد ذلك خروج صريح على النبي صلى الله عليه وسلم. [٦٦]

وعلى ذلك نجد أن أول نبت للخوارج كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وذلك بالاعتراض بالقول على فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتبر ذلك بمثابة النواة التي هيأت لظهور مثل هذه الفرقة

وذهب بعض المؤرخين إلي أن ذا الخويصرة هو حرقوص بن زهير وذلك لعدة أسباب منها أن حرقوص بن زهير كان من أصحاب علي بن أبي طالب رضي الله عنه في حروبه وأنه قتل في معركة النهروان سنة ٣٨ هـ وكان يدافع عن الإسلام ويعمل على نشره ، فلقد شارك في فتوح العراق وفتح سوق الأهواز سنة ١٧ هـ . [٦٧]

وجدير بالذكر ونحن نتناول شخصية ذو الخويصرة أن نتعرض لرأي المستشرق الألماني يوليوس فلهوزن ، وهو يتعرض لقصة تقسيم الغنائم واعتراض ذو الخويصرة على الرسول صلي الله عليه وسلم . يقرر " أن هذه القصة عن هذا السلف القديم للخوارج (أي ذو الخويصرة) قصة اسطورية ." [٦٨]

والأغرب هو ما ذهب إليه بعض الشيعة إلى تأكيد هذا المعنى بأن شخصية ذو الخويصرة شخصية مجهولة خيالية ويظهر ذلك في شطر من أبيات الشاعر الشيعي " السيد الحميري ":

فهذا الخارجي القديم المجهول الاسم * يبدو إذن وأنه صورة قديمة التاريخ**

وهذا الرأي الأخير قد ساقه فلهوزن لتأييد رأيه والتأكيد على صحته. [٦٩]

---

[65] صحيح البخاري ن مصدر سابق ن كتاب أحاديث الأنبياء ، حديث رقم ٣٣٤٤ ، ص ٦٨٢

[66] صحيح البخاري ، مرجع سابق ، كتاب المناقب ، حديث رقم ٣٦١٠

[67] ابن الأثير ك اسد الغابة في معرفة الصحابة ، تحقيق محمد ابراهيم البنان ، ج١ ، ص ٣٦٦

[68] الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ج٤ ، ص ٧٦

[69] يوليوس فلهوزن : الخوارج والشيعة أحزاب المعارضة السياسية في صدر الإسلام ، ترجمة عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٤ ، ص ٤٥

القول الثاني (في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضوان الله عليه)

فيرى بعض العلماء كابن كثير وابن أبي العز[70] أن الخوارج نشأوا في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه ويرى الشهر ستاني أن الخوارج هم قتلة عثمان بن عفان لأسباب عدة اتهموه بها نذكر منها :

١- رده الحكم بن أمية إلي المدينة بعد أن طرده النبي صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريد رسول الله صلىالله عليه وسلم وبعد أن تشفع إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيام خلافتهما فما أجابا إلى ذلك ونفاه عمر عن مقامه باليمن أربعين فرسخا .

٢- ونفيه أبا ذر إلى الربذة .

٣- وتزويجه مروان بن الحكم ابنته وتسليمه خمس غنائم أفريقيا .

٤- ومنها إيواؤه عبد الله بن أبي سرح بعد أن أهدر النبي عليه الصلاة والسلام دمه وأشياء أخرى لا مجال لذكرها هنا .[71]

ومن العجب أن الإباضية يوافقون على هذه المطاعن ويباركون قتلة الإمام عثمان بن عفان رضي الله عنه ولا يخجلون من ترحيبهم بقتل الإمام ومدح قاتليه متأولين أنه لم يحكم بما أنزل الله وبذلك خالف دين أهل الاستقامة حتى أتى أمور استحق بها عندهم القتل فقتلوه ويذهب بعض الكتاب إلي أن الخروج والثورة علي عثمان رضي الله عنه كانت بسبب الفساد المادي والسياسي ولم يكن هناك أسباب عقدية ، وعلي هذا فإن الثورة من باب الإصلاح للوضع الإجتماعي والاقتصادي والسياسي الفاسد مباحة كما يقول فلهوزن !!! .[72]

وقد بدأت هذه المعارضة بإبلاغ الخليفة بما ساءهم من سياسته إلا أن الخليفة لم يستجب لهم وإن كان وعدهم بالإصلاح ولم يفي بالوعد ، فما كان من الثائرين إلا أن وثبوا علي الإمام وقتلوه وقد اجتهد اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم ممن كان في المدينة في أن لا يقتل عثمان ، فما أطاقوا ذلك .[73]

وعلي هذا فالخارجون علي عثمان رضي الله عنه لم يكونوا ابداً فرقة إسلامية وذلك أنهم حين قتلوا الخليفة لم ينتهجوا أياً من الأساليب المعروفة التي تسلكها الفرق المنظمة طبقا لهذا الموقف من مبايعة أميرهم كخليفة للمؤمنين ، أو أن يبايعوا من يرونه يصلح لهذا الأمر ، إلا أنهم لم يسلكوا أيا من السبيلين ، وإنما تفرق الخارجون كل إلي من يهواه ويراه

---

[70] ابن كثير : البداية ج٧ ، ص ١٨٩ ، ، ابن أبي العز شرح الطحاوية ص ٤٧٢

[71] انظر : البحراوي : الخوارج ص ٣٤ ، وفلهوزن : الخوارج والشيعة ، ص ٤٥

[72] فلهوزن : الخوارج والشيعة ، مرجع سابق ، ص ٣٩

[73] محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، د.ت ص ١٣٦ .، وكذلك الأجري : الشريعة ، تحقيق محمد حامد الفقي دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٣، ص ٧١

يصلح للإمام وكأنه ليس ثمة ترابط فكري أو وجداني بينهم كجماعة واحدة وبذلك لا يمكننا أن نقول أن الخارجين علي الخليفة لا ينطبق عليهم وصف فرقة ذات طابع عقائدي خاص ولهذا اندمجوا مع المسلمين بعد تنفيذ جريمتهم ولم يشكلوا فرقة مستقلة – وأن كان فعلهم يعتبر خروجا عن الطاعة وخروجا علي الإمام إلا أنهم ليسوا هم الخوارج كفرقة عقائدية سياسية .[٧٤] *

القول الثالث : (موقعة صفين)

ويؤيد هذا الرأي كثير من المؤرخين والمتكلمين والكتاب المشتغلين بالفكر الإسلامي وهو أن موقعة صفين والتحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما هو بداية ظهور الخوارج .[٧٥] وعندما قاد جيش الإمام علي رضي الله عنه أن يظفر بالنصر ، إذ رفع أهل الشام المصاحف علي أسنة الرماح فأحدثوا في أهل العراق الأثر المطلوب ، خصوصا في القراء الاتقياء ، حقا أن عليا قد أدرك الحيلة ، بيد أنه لم يستطع أن يبدد مفعولها بل قد هددوه شخصيا لما حاول ذلك وقالوا له أن القوم يدعوننا إلي كتاب الله ، وأنت تدعونا إلي السيف ، حتي قال : أنا اعلم بما في كتاب الله ، أنفروا إلي بقية الأحزاب ، أنفروا إلي من يقول كذب الله ورسوله ، وأنتم تقولون صدق الله ورسوله فقال الاشعث بن قيس ومسعود ابن فدكي التميمي وزيد بين حصين الطائي للإمام (علي رضي الله عنه) لترجعن " الأشتر " عن قتال المسلمين أو لنفعلن بك ما فعلنا بعثمان فأمر علي رضي الله عنه " الأشتر(قائده) " بالكف عن القتال بعد أن كان قاب قوسين من النصر .[٧٦]

قبل الإمام علي رضي الله عنه وقف الحرب بعد أن صور له الأشعث بن قيس ومن نزع نزعته أن الناس رضوا التحكيم سوي فئة قليلة منهم ولما اتفق الإمام علي مع معاوية أن يحكما كل واحد من جهة واختار معاوية بن أبي سفيان عمرو بن العاص بينما اختار أهل العراق أبا موسي الأشعري دون أن يستشيروا الإمام عليا فحملته الفئة الخارجية علي أن يختار أبا موسي وكان أبو موسي رجلاً تقياً فقيهاً عالماً ، أرسله النبي صلي الله عليه وسلم إلي اليمن مع معاذ ، وقدمه عمر واثني عليه بالفهم .

---

[74] غالب عواجي : فرق معاصرة ، مرجع سابق ، ص ٧١

*وللباحث رأي في أن قتلة الخليفة عثمان ينتمون أكثر إلى التشيع في ذلك الوقت ، وفي هذا الموقفبالذات وذلك للأسباب المعروفة وهي البغض والعداوة للخليفة عثمان رضي الله عنه ، والولاء والمناصرة للإمام علي رضي الله عنه ، ولعل هذا التأليب على عثمان من أقوال عبدالله بن سبأ ، الذي كان يدعو إلى خلافة علي وأحقيته عن عثمان ، ثم سرعان ما خرجوا على علي ، وأصبحوا خوارج .

[75] أنظر : الطبري :التاريخ ج٥ ص ٣٤٣، الباقلاني : التمهيد ص٢٣٥، الشهرستاني : الملل والنحل ج١،ص٢٧٠، ابن الأثير : الكامل ج٣،ص١٦١ ، الأيجي : المواقف ص ٢٤٢ ، النشار : نشأة الفكر الفلسفي ج١، ص٢٣٢، والبحراوي : الخوارج ص ٣٩ .

[76] ابن كثير : البداية والنهاية ، ج٧ ، ص ١٨٩ ، (ولنا هنا وقفة مهمة : وهي أن العناصر التي خرجت على الإمام عثمان هي نفس العناصر التي نادت بوقف القتال ثم بعد ذلك رفضت التحكيم)

(وزعمت الطائفة التاريخية الركيكية) أنه كان أبله ضعيف الرأي مخدوعا في القول ، وأن ابن العاص كان ذا دهاء حتي ضربت الأمثال بدهائه تاكيداً لما أرادت من الفساد.[٧٧]
وهناك رأي آخر لأبن أبي الحديد[٧٨] وهو أن الإمام علي رضي الله عنه أراد إرسال إبن عباس فقالوا : والله ما بالنا اكنت انت أو ابن عباس ؟ ولا نريد إلا رجلا هو منك ومن معاوية سواء . ويري لنا الطبري [٧٩]الموقف بعد إتمام الصلح فيقول .
خرج الأشعث بذلك الكتاب يقرؤه علي الناس ويعرضه عليهم فيقرئونه ، حتي مر به علي طائفة من بني تميم ، فيهم عروة بن أدية – وهو اخو أبي بلال – فقرأه عليهم . فقال عروة بن ادية : تحكمون في أمر الله عز وجل للرجال ؟
لا حكم إلا الله ثم شد بسيفه فضرب به عجز دابته ضربه خفيفه ، واندفعت الدابة وصلح به أصحابه أن أملك يدك – فرجع

ثم بعد ذلك قالوا (الخوارج) أخطأ علي في التحكيم إذ حكم الرجال ولا حكم إلا لله تعالي إذ أتاه رجلان من الخوارج : زرعه ابن أبي البرح الطائي وحرقوص بن زهير السعدي ، فدخلا عليه فقالا له :- لا حكم إلا الله – فقال علي : لا حكم إلا لله فقال له حرقوص : تب من خطيئتك وأرجع عن قضيتك وأخرج بنا إلي عدونا نقاتلهم حتي نلقي ربنا –فقال لهم علي : قد اردتكم علي ذلك فعصيتموني ، وقد كتبنا بيننا وبينهم كتابا وشرطنا شروطا واعطينا عليها عهودنا ومواثيقنا ، وقد قال الله عز وجل في سورة النحل" وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ، أن الله يعلم ما تفعلون(٩١)" فقال اله حرقوص : ذلك ذنب ينبغي أن نتوب منه . فقال علي : ما هو ذنب ولكنه عجز من الرأي وضعف من الفعل ، وقد تقدمت إليكم فيما كان منه ونهيتكم عنه فضايقته الفئة الخارجية بالأكثار من (إن الحكم إلا لله) فإذا خطب في المسجد قاطعوه بقولهم " لا حكم إلا الله " فقال الإمام علي (كلمة حق اريد بها باطل) ولكن تجاوبت المقولة " لا حكم إلا لله " ورآه احدهم فقرأ عليه (ولقد أوحي إليك وإلي الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين) يعرض به .[٨٠]
وأزداد بعض الناس ميلا إلي رأيهم بسبب فشر الحكمين في حكمهما ، وخيبة الأمل في أن التحكيم يحقن الدماء ويعيد المسلمين إلي الوئام .

---
[77] أبي بكر أبن العربي : العواصم من القواصم ، تحقيق محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٩٨٥ ، ص ١٧٤

[78]أبن ابي الحديد ك شرح نهج البلاغة ، ج١ ، ص ١٨٩

[79]الطبري : تاريخ الطبري ج١ ، ص ٣٣٨

[80] احمد أمين : فجر افسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، ط١٥ ، ١٩٩٤ ، ص ٢٥٦ وما بعدها .

وخطب أحدهم قائلا " فاخرجوا بنا اخواننا ، من هذه القرية الظالم أهلها إلي بعض كور الجبال أو إلي بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المضلة[٨١] .

فانحازوا إلي حروراء وهم يومئذ أثنا عشر الفاً[٨٢] وعندما أضطربت الأمور أشار ابن عباس علي الإمام علي رضي الله عنه بأن يناقش ويحاور هؤلاء المنحازين إلي حروراء فعندما أتاهم ابن عباس فإذا هم مسهمة وجوههم من السهر وقد أثر السجود في جباههم كان أيديهم ثفن الإبل (من طول السجود) عليهم قمص ومرخصة . فقالوا : ما جاء بك يا ابن عباس ، وما هذه الحلة عليك ؟

قال : قلت ما تعيبون مني ، فقلد رأيت رسول الله صلي الله عليه وسمل أحسن ما يكون من ثبات اليمينية ، قال : ثم قرأت هذه الآية (قل حرم زينة الله التي اخرج لعبادة والطيبات من الرزق) فقالوا : ما جاء بك فقال : من عند أصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم ، وليس فيكم منهم احد ، ومن عند ابن عم رسول الله صلي الله عليه وسلم ، وعليهم نزل القرآن ، قال : قلت ماذا نقمتم عليه ؟ وقال : ثلاثاً قلت ما هن قالوا :

١- حكم الرجال في أمر الله (وقال الله إن الحكم إلا لله)
٢- قالوا : فإنه قاتل ولم يسب ولم يغنم فإن كانوا مؤمنين ما حل قتالهم ،و لئن كانوا كافرين لقد حل قتالهم وسبيهم .
٣- قالوا : ومحا نفسه من أمير المؤمنين فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو امير الكافرين .

قال ابن عباس : أرايتكم أن أتيتكم من كتاب الله وسنة رسوله ما ينقض قولكم هذا اترجعون ، قالوا : وما لنا لا نرجع .

١- أما حكم الرجال في أمر الله فإن الله تعالي قال في سورة المائدة " يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء ما قتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم(٩٥)" وقال في المرأة وزوجها في سورة النساء " وإن خفتم شقاقا بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها (٣٥)" فغير ذلك إلي حكم الرجال ، فنشدتكم الله اتعلمون حكم الرجال في دماء المسلمين وإصلاح ذات بينهم أفضل أم في حكم أرنب ثمنة ربع درهم أو في بضع أمرأة ؟ قالوا بلي هذا أفضل .

٢- فأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغنم ، افتسبون أمكم عائسة فإن قلتم نسبيها فقد كفرتم وأن قلتم ليست بأمنا ، فقد كفرتم .

---

[81] المرجع السابق ص ٢٥٧

[82] البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٧٩ .

٣- وأما قولكم محا نفسه من إمرة المؤمنين ، فأنا اتيتكم بمن ترضون بـه ، أن نبـي الله يـوم الحديبية حين صالح أبا سفيان قال اكتب يا علي : هذا مـا صـالح عليـه رسول الله . فقـال أبو سفيان : مـا نعلـم أنـك رسول الله ولـو نعلـم أنـك رسول الله مـا قاتلنـاك قـال صلـي الله عليه وسلم : اللهم أنـك تعلـم أنـي رسولك ، أمـح يـا علـي وأكتـب : هـذا مـا اصطلح عليـه محمد بن عبد الله ، قال : فرجع منهم الفان[٨٣]

وبعد هذا العرض نستخلص عدة نتائج

١- أولها أن الخوارج كانوا شديدي الورع والعبادة وهم ليسوا بعلماء بالشرع ولكنهم من العباد المخلصين في العبادة ولكن بدون علم (وهذه من آفات عصرنا الحالي)

٢- يشير قول ابن عباس على عدم وجود أحد من صحابة فـي صفوف الخـوارج وهـذا تـدليل له أهميته إذا أن غالب الخوارج كانوا من الموالي ولم يكن بهم أحد مـن الصحابة لا كمـا يدعي بعض كتابهم أنه كان هناك الكثير من الصحابة في صفوف الخوارج .

٣- الأمور التي أنتقدوا فيها الإمام علي من إنه إن لم يكن إمام المؤمنين فهو أمـام الكـافرين ، وأنه قاتل ولم يسب ولم يغنم أمور تلوح بعقيدة الحكم علـي مرتكب الكبيـرة بأنـه كـافر وأن مـن لـم يكـن مؤمنـاً فهو كـافر ويترتـب علـي ذلـك الأحكـام التـي ظهرت فـي الفتـرات اللاحقة وهي أن دار مخالفيهم دار كفر وأن مرتكب الكبيرة كافر .

في أثناء تلك الفترة بايع الخوارج عبد الله بن وهب الراسبي إماما عليهم ولقب بإمـام أهل الحق والحقيقة ان شخصية هذا الرجل بها اختلاف* غير أن مـا يميـز هذه الفتـرة هي انتقال الخوارج من النظرية غلي التطبيق فإذا كانوا يجيش في صدورهم أراء إلا أنـهم أخذوا في التعبير عنها ولو بالقوة وهو تطبيق مبدأ الاستعراض (وهـو مـا نسميه الآن بـالتصفية الجسدية) .

الذي ظهر بعد ذلك في بعض فـرق الخـوارج عندما استعرضوا عبد الله بـن خبـاب بـن الأرب فقالوا لـه : حدثنا حديثا سمعته عن أبيك عن رسول الله صلـي الله عليـه وسلم فقـال : سمعت أبي يقول : قال رسول الله صلي الله عليه وسلم (ستكون فتنـة القاعد فيهـا خيـر مـن

[83] الطبري : التاريخ ج٥، ص ٧٥

*قيل عنه :. عبدالله بن وهب ذو الثقات أول من قدم الخوارج على أنفسهم يوم النهر ، وأن وسموه بالخلافة وكان من خير التابعين) جمهرة أنساب العرب ص ٣٨٦ ، وينظر إليه الإباضية على أنه من كبار الصحابة !!! ، ويذكره ابن حزم بأنه أعرابي بوال على عقبيه لا سابقة له ولا صحبة ولا فقه ولاشهد الله له بخير قط ، ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج٤ ، ص ١٦٠

القائم ، والقائم خير من الماشي ، والماشي خير من الساعي ، من تشرف لها تستشرفه ، فمن وجد منها ملجا أو معاذاً فليعذ به) [٨٤].

وإنطلاقاً من هذه المبادئ وتطورها ودخولها في حيز التطبيق وأعلانهم بأن الإمام علي قد أخطأ بقبوله مبدأ التحكيم فأنهم قد استباحوا أموال مخالفيهم ونساءهم .[٨٥] وقتلهم عبد الله بن خباب فأرسل إليهم الإمام علي رضي الله عنه وهو في طريقه لحرب معاوية رسولا هو الحارث بن مرة لينظر فيما بلغه فقتلوه فبعث إليهم الإمام علي رضي الله عنه أن ابعثوا إلي بقتله أخواني فاقتلهم ثم اتركم إلي أن افرغ من قتال أهل المغرب (معاوية) ولعل الله يقلب قلوبكم فبعثوا إليه كلنا قتله أصحابك وكلنا مستحل لدمائهم مشتركون في قتلهم

فاتاهم الإمام علي رضي الله عنه في جيشه وبرزوا إليهم بجمعهم فقال لهم قبل القتال ماذا نقمتم مني ؟ [٨٦] **وهو رضي الله عنه وارضاه وحتي ذلك الوقت لا يريد إراقه الدماء لعله في محاورته لهم يرجعون عن معتقداتهم الفاسدة " ولكن لعدم الإطالة " فلم يخرج ما نقموا عليه عما تحاوروا به معا بن عباس رضي الله عنه - ولكن لنا وقفه هامة هنا وهو فعل الإمام علي رضي الله عنه عندما أراد أن يجيب علي أسئلة الخوارج فماذا فعل " أمر فأذن مؤذن ألا يدخل علي أمير المؤمنين رجل إلا رجل قد حمل القرآن فلما امتلأت الدار من قراء الناس دعا بمصحف أمام عظيم فوضعه بين يديه فجعل يصكه بيديه ويقول أيها المصحف حدث الناس فناداه الناس : يا أمير المؤمنين ما تسأل عنه (إنما هو مداد في ورق ونحن نتكلم بما ورينا منه فماذا تريد ؟ قال أنا ما حكمت مخلوقا إنما حكمت القرآن قال : أصحابكم هؤلاء الذين خرجوا بيني وبينهم كتاب الله يقول الله تعالي في كتابه " وأن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما " فإن أمة محمد صلي الله عليه وسلم أعظم دما وحرمة من حرمة رجل وإمرأة وفند لهم مزاعمهم .** [٨٧]

(إلا أن الباحث له وقفه مهمة هنا وهي أن فعل الإمام بصكة المصحف له دلالتان)

أولهما : أن هذا الفعل هو فعل تعجب من الإمام علي رضي الله عنه وذلك لأن المصحف لا يحكم لأنه مداد في ورق والاستنتاج الذي أراده رضي الله عنه هو توصيل الفهم الصحيح

---

84 صحيح البخاري ، كتاب الفتن ، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم .ن حديث رقم ٧٠٨١ ن ص ١٤٨٦

85 عبدالفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ، الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ ، ص ٤٥

86 البغدادي : الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ص ٨٢

87 ابن كثير : البداية والنهاية ، ج٧ ، ص ٢٨١ .

بأن حكم الرجال إنما هو من منطلق حكم القرآن الموجود بداخل هذا المصحف المكون من مداد وورق .

وثانيهما : أنه أقر أن المداد والورق إنما هو مخلوقا أي أنه ينبهنا إلي مبدأ خطير وهو أن القرآن قديم والاستنتاج الأكثر وضوحا أنه لم يعترض عليه أحد من الصحابة الموجودين في المجلس وهم أهل القرآن وهذا الاستنتاج يدلل علي أن قضية خلقه القرآن كانت قضية محسومة من البداية ومن بداية العهد النبوي حتى أتتهت الفتنة فكان ما كان من محنة القرآن وشهرتها في التاريخ الإسلامي .

وبعد أن ناظر الإمام علي هؤلاء الخوارج واستبان لهم الحق رجع ثمانية الاف وانفرد من الخوارج أربعة آلاف مع عبد الله بن وهب وقال الإمام علي رضي الله عنه للذين استمالوا إليه اعتزلوني في هذا اليوم وقال لأصحابه : قاتلوهم فو الذي نفسي بيده لا يتقل منا عشرة ولا ينجوا منهم عشرة [88]

فقاتلهم علي رضي الله عنه بالنهروان مقاتلة شديدة ، فما أنفلت منم ألا أقل من عشرة ، وما قتل منه المسلمين إلا أقل من عشرة ففر أثنان منهم إلي عمان وأثنان إلي كرمان وأثنان إلى سبحستان وأثنان إلى الجزيرة وواحد إلي تل موزن وأثنان إلي اليمن وظهرت بدع الخوارج في هذه المواضع منهم وبقيت إلي اليوم[89]

وأخيرا فإن نشأة الخروج عند الخوارج كفرقة إسلامية فقد ظهرت في عهد ابن أبي طالب بخروج من خرج عن طاعته وانشقاق من أنشق عن جماعته في أحداث صفين سواء كان هذا الخروج قد حدث عندما أرغم علي قبول التحكيم أو بعد ما ظهر من نتيجة التحكيم[90] **أو ظهور أرائهم التأويلية وما تبعها من مبدأ تكفير من ارتكب الكبيرة ومبدأ آخر أخطر من الناحية العلمية وهو مبدأ الاستعراض والاغتيال** [91]

وعلى ما سبق من تطور الأحداث فلقد كان صراع الخوارج هنا نقطة تحول في الماهية والطبيعة التي أضيفت علي الصراعات التي حفلت بها حياة العرب المسلمين فهم لم يقفوا بخلا فهم مع خصومهم عند الحدود السياسية بل أضفوا عليه طابعا من الدين وذلك عندما زعموا أنهم هم المؤمنون وان من عداهم قد مرق من الدين مروق السهم من الرمية [92]

---

88 البغدادي : الفرق بين الفرق ، مرجع سابق ص ٨٤

89 الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع سابق ج١ ن ص ١٠٩

90 محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، دار الكتاب العربي ، ط١٩٦٧ ، ص ٤٠

91 جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار الكتب الحديثة ط١٩٥٩، ص ١٧٠

92 محمد عمارة : الفرق الإسلامية ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة ، تونس ١٩٩٤ ، ص ١٣٣

وإذا أردنا في نهاية هذه الجولة أن نضع مفاهيم عامة عن نشأة الخوارج نجد لدينا عدة مفاهيم أساسية :

١ - أن غالبية الخوارج يتسمون بالزهد والورع والميل إلي الخشونة والبعد عن الترف كما جاء من الاستنتاجات من محاورة ابن عباس للخوارج

٢ - بالرغم من كثرة العبادة إلا أنها بدون علم وذلك لأن هؤلاء الخوارج قد أصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة في التفكير وضيق في الفهم وبعد عن العلوم فيكون مجموعة ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق نطاق العقول بها ومتهورة مندفعة وزاهدة متجهة إلي الحياة الأخرى وإلي نعيمها والتمتع بملاذها والابتعاد عما يؤدي إلي جحيمها وشقائها [٩٣].

ولعل هذا يؤيد طبيعة الخوارج أنفسهم إذ أنهم يرجعون إلي طبقة القراء الذين كانوا يحفظون القراء عن ظهر قلب يتلونه بحرارة جهراً وسراً نهاراً وليلاً وكانوا يلقبون بلقب ذوي الجباة المعفرة بسبب ما تبين في وجوهم من أثر السجود.[٩٤]

٣- ترتيب علي ذلك أنهم يتمسكون بظاهر الألفاظ وكان إدراكهم للتعاليم الدينية إدراكاً سطحيا وأن هذا الإدراك وإن كان سطحياً إلا أنه كان يصحبه إخلاص لما عرفوه من الدين حسب فهمهم له وإن إخلاصهم لعقائدهم الدينية جعلهم ينكرون علي كل من يخالف أمراً من أمور الدين بحسب فهمهم وإدراكهم وهذا الإنكار جعلهم يحكمون علي مخالفيهم أحكام فيها قسوة [٩٥]

٤ - الخوارج لم يكونوا وحدة ولم يكونوا كتلة واحدة وإنما كان واضحا فيهم الطبيعة العربية البدوية فسرعان ما يختلفون وينضمون تحت ألوية مختلفة يضرب بعضها بعضا ولو اتحدوا لكانوا قوة في منتهى الخطورة .[٩٦]

أسباب الخروج :ــ

الحقيقة أن الناظر والمتأمل في الفكر الخارجي يري تشابكا في الأحداث وتخالطا مما يزيد صعوبة الموقف علي الدارس لأسباب الخروج فهل كانت أسباب الخروج عوامل عصبية

---

[93] محمد أبوزهرة : تاريخ الجدل ، ص ١٣٣

[94] فلهوزن : الخوارج والشيعة ، ص ٤٠

[95] على مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، المكتبة الحسينية ، ١٩٨٤ ، ص ٢٩٦

[96] احمد أمين ك فجر افسلام ن ص ٢٥٩

وكرة لقبيلة معينة أو لطائفة مستأثرة بالحكم عن غيرها كقريش أم أن الأسباب اقتصادية بحتة لا تعبر إلا عن سوء توزيع المال بين المسلمين وظهور فئات جديدة في المجتمع الإسلامي بعد الانفتاح وتدفق الأموال على فئة معينة مثل عثمان بن عفان وأقاربه أم أن الأسباب عقدية وليس لها علاقة بالعصبية أو بالمال أم أن السبب الرئيسي كان سوء وفساد التأويل لدي الخوارج الحقيقية أن الباحث يري أن الخروج هنا يعبر عن موقف اتخذته الخوارج وتكاتف وتداخل الأسباب السابقة وجعلت منها خلفيات ومبادئ لا يمكن فصلها عن بعضها البعض وعلي ذلك فقد اختلطت وتمازجت الأسباب العصبية والاقتصادية والعقدية والتأويلية حتى تكون في نهاية الأمر هذا الموقف الذي نحن بصدده مما ترتب عليه الخرج وعلي ذلك فسوف نتناول تلك الأسباب والعوامل التي ادت إلي الخروج وهي :-

١- عوامل عصبية ٢- عوامل عقدية ٣- عوامل اقتصادية ٤- التأويل

١- العوامل العصبية : (القومية):-

العوامل العصبية أو القومية لا أقول أنها من المفاسد ولكن أقول أنها أشر المفاسد التي تقضي علي الأخضر و اليابس وتحطم البلاد وتثير الغيرة والبغضاء بين الأخوان والأصحاب وبين مواطني الدولة الواحدة ويالها من نار تأكل وتقضي علي كل ما يقابلها من الخير والود والسلام بين الناس جميعا ولدق جاء ديننا الحنيف بمبدأ المساواة بين الناس جميعا فلا فضل لعربي على اعجمي إلا بالتقوى ولعل هذا المبدأ من أهم المبادئ التي تمسك بها الخوارج ولكن للأسف في الظاهر فقط تدب الفتن تظهر العصبية ولقد تمكن رسولنا الكريم من القضاء علي العصبيات الموجودة في أرض الجزيرة إلا أنه ما لبث أن ظهرت بعد تولي الإمام الثالث عثمان بن عفان أمر المسلمين وظهرت العصبيات .

و الحق أنه رضي الله عنه ليس السبب فيها فإن العصبية موجودة من قدم الزمان وطبيعة الخلاف بين العرب أنفسهم قديمة فتقسم الظروف الطبيعية بلاد العرب إلي قسمين كبيرين تفصل بينهما صحراوات واسعة تجعل حياة كل منهما تختلف عن الآخر ومن ثم يقسم النسابون القبائل العربية قبل الإسلام إلي قسمين كبيرين قسم عدناني هم عرب الشمال المنحدرون من عدنان وهم نزار ومضر وقسم قحطاني ينحدر من قحطان[٩٧] وكان العدنانيون أنفسهم علي قسمين ربعيين (ولقد انشأوا مملكة لهم في دولة الجندل في أقصي الشمال بين العراق والشام [٩٨] ومضرين كانوا يسكنون في الحجاز ونجد وكانت القبائل العربية في تناحر شديد فيما بينها وتقاتل مستمر .

وبعد انقضاء ست سنوات من خلافه الإمام الثالث عثمان بن عفان ظهر نوع جديد من العصبية وهو عصبية المراكز القيادية في الدولة الإسلامية إذ رأي الخوارج ومن

---

[97] جواد علي : تاريخ العرب قبل الإسلام ، طبعة بغداد ، د.ت ، ج١ ، ص ٢٢٠

[98] فؤاد حسنين : التاريخ العربي القديم ، مجموعة من المستشرقين ، ترجمة فؤاد حسنين ، نشر وزارة التربية السعودية ، عن البحراوي : الخوارج ص ٨٧ .

تابعهم أن الخليفة أحدث أحداثا أنكرها المسلمون ولم يعرفوها من سيرة النبي صلي الله عليه وسلم ولا من سيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من استعمال السفهاء والاصهار من قرابته وانطلاقا من هذه القاعدة أخذ الخوارج الذم في الإمام عثمان بن عفان رضي الله عند واستحلوا دمه .

وكان معظم الخوارج من عرب البادية الربعيين وقد عرفوا بالتعصب والحماسة والاندفاع السريع في أرائهم فالعصبية سبب من الأسباب الجوهرية التي قام عليها مبدأ الخوارج ودليلنا علي ذلك أن العصبية كانت سببا حال بين الإمام علي وبين اختياره لمن ينوب عنه في التحكيم .[٩٩]

ولنا ملاحظة علي التعصب القبلي ذلك أن التاريخ يذكر أن الحكمين الأشعري وابن العاص قد اجتمعا في دومة الجندل من اجل إعداد وثيقة التحكيم وكانت دومة الجندل مملكة من ممالك الربعيين – وعندما نادي المنادي من الخوارج : أن أمير القتال شبث ابن ربعي (من الربعيين) وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكري ، والأمر شوري بعد الفتح والبيعة لله عز وجل التف الربعيين حوله

ولا أجد ما اختتم به هذه الفقرة أبلغ ما قاله المأمون في إجابته لرجل من أهل الشام طلب منه الرفق بالخوارج فقال له" واما ربيعة فساخطه علي الله منذ بعث نبييه من مضر ولم يخرج اثنان إلا خرج أحدهما شاريا " [١٠٠] ولهذا فقد كان مبدأ الخوارج في عدم القريشية وعدم الالتزام بجنس واحد أو قبيلة واحدة لها ما يبررها من عصبية تمكنه من نفوسهم ولم يستطيعوا التخلص منها ولعل هذا أيضا من الأمور التي جعلت كثيراً من الموالي ينضمون إلي الخوارج ليستطيعوا الوثوب إلي الحكم وارضاء عصبيتهم الضائعة وسط تحكم قريش في الخلافة والسلطة .

٢- عوامل اقتصادية واجتماعية :-

تضافرت الظروف الاقتصادية مع الاجتماعية وتشابكت مع العوامل العصبية فلا يمكن للمرء أن يفصل جانباً عن الآخر فالملابسات والظروف تهيأت وتجمعت بعضها البعض لتنتج لنا هذه العوامل المسببة للخروج وبالرغم من تحلي الخوارج دائما بالزهد في الحياة وحبهم في الحياة الخشنة إلا أن هذا لم يمنعهم من السخط علي ما رأوه تبذيراً وإخلالاً بالمال العام ، وإسراف المال في غير أوجه كما جاء في اعتقادهم أنه يجب أن يغير هذا الإخلال والإسراف ولو بالقوة متأولين في ذلك مبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر مما تسبب وكان نتيجته ظهور العامل الاقتصادية كأحدى عوامل وأسباب الخروج .

---

[99] عامر النجار : الخوارج عقيدة وفكرا وفلسفة ، عالم الكتاب ، بيروت ن لبنان ١٩٨٦ ن ص ٥٤

[100] غالب العواجي : فرق معاصرة ن مرجع سابق ، ص ٧٥

والحقيقة أن مبدأ المساواة بين المسلمين الذي طبقة الرسول صلي الله عليه وسلم في حياته وشدد عليه قبل وفاته في قوله " أيها الناس اسمعوا قولي واعملوا أن كل مسلم أخو المسلم وإن المسلمين اخوة إذاً فالعدل المطلق والمساواة بين الناس دون التفريق بين الغني والفقير والسيد والمسود والحر والعبد والقوي والضعيف كان مما يحث عليه هذا الدين وانطلاقا من هذه القاعدة كان الرسول صلي الله عليه وسلم يوزع الغنائم والأموال بين المسلمين بالعدل والإحسان ولا ريب أن نزعه الخروج ظهرت عندما احتج ذو الخويصرة علي تقسيم الرسول الكريم للغنائم واعتبر هذا أول مراحل نشأة الخروج غير ان كلمة الرسول صلي الله عليه وسلم قضت علي هذه الفتنة .[١٠١]

وجاء من بعده صلي الله عليه وسلم أبو بكر الصديق (ت ١٣ هـ) رضي الله عنه فبدأ خلافته بتوضيح رؤيته الخاصة في الحكم " أيها الناس أني وليتكم ولست بخيركم فالقوي عندي ضعيف حتى اخذ الحق منه إن رايتموني قد استقمت فاتبعوني وأن زغت فقوموني

وتبعه عمر رضي الله عنه علي هذا الخط ولكن ماذا يفعل الإمام وقد انفتحت الدنيا علي المسلمين واخذوا في الثراء ولذلك جاءت كلمته المشهورة شفاء لعليل الصدور وإزالة هذه الملامح السيئة السمعة عن تلك الفترة الناصعة فقال عمر بن الخطاب لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من مال الأغنياء (يعني الزيادة) أموالهم فرددتها إلي الفقراء إذن فلقد كان هناك نزعة حقيقية للمساواة والعدل .[١٠٢]

غير أن هذه الفتنة ما لبثت أن تفاقمت في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه بعد ان تأول فيه الخوارج أنه يسرف في البذخ وإنفاق المال علي أقاربه وأيضا منع كبار الصحابة عطاياهم مثل ابن مسعود وغيره وفي ذلك يقول عبد الرحمن يعدد عليه

أحلف بالله جهد اليمين   ما خلف الله أمر سدى

ولكن جعلت لنا فتنة   لكي يبتلي بك من يبتلى

إذن فلا عجب أن يبرز هذا الجانب الاقتصادي في أدب الخوارج من مواقفهم الحياتية المتعددة ومن ملابسات الظروف الاقتصادية والاجتماعية وأيضا تظهر هذه العوامل الاقتصادية والاجتماعية في مناظرتهم لخصومهم كما هو الحال في خطبة أبي حمزة الخارجي في المدينة حيث يقول مخاطبا أهليا : بعد أن أخذ الولاة يوزعون الأموال علي أقاربهم دون مراعاة لمقاييس الفضل والحاجة سألناكم عن ولاتكم هؤلاء فاسأتم – لعمرو

---

[101] علي جفال : الخوارج تاريخهم وأدبهم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٩٠ ، ص ٢٣ ، وأنظر كذلك محمد أبوزهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، مرجع سابق ص ٢٩١

[102] الطبري : تاريخ الطبري ، ج٥ ص١٣٤

الله – منهم القول ، وسألناكم : هل يستحلون المال الحرام ؟ فقلتم نعم ، ثم يقول في مكان أخر : إنما خرجنا لنكشف الفساد ونقاتل من قاتلنا واستأثر الفيء .[١٠٣]

الحقيقة أن لهذه الوقائع منظور اجتماعي أيضا بجانب المادي فلا ينبغي لنا ان نهمل النواحي الاجتماعية والآثار النفسية المكنونة لدي الخوارج والسبب في ذلك فيما اعتقد أن الخوارج كأن أكثرهم من عرب البادية وقليل منهم كان من عرب القرى وهؤلاء كانوا في فقر مدجع وشدة بلاء قبيل الإسلام ولما جاء الإسلام لم ترد حياتهم المادية حسنا وكان لاستمرار انعزال البر عن تطورات المجتمع .

العربي النامي في المدن التجارية ولعدم صلتهم بما يدور من أحداث في الكوفة والبصرة ودمشق وسواها بذلك أحسوا بعدم الارتباط بالحكام والولاة وهو ما فتح مجالا للشك في سلامة تطبيق المبادئ الإسلامية حول العدل والإنصاف وقد عبر عن هذا أحد شعراء الخوارج (عمران بن حطان) بقوله .

حتي متي لا نري عدلاً نعيش فيه ولا نري لدعاة الحق أعواناً .[١٠٤]

ترتب علي ذلك نزعة الخوارج إلي الاستيلاء علي بيت المال عند محاصرتهم للإمام عثمان رضي الله عنه حيث بينوا ماذا يريدون قالوا له : نريد ألا يأخذ أهل المدينة عطاء فإما هذا المال لمن قاتل عليه ولهؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم وهذا عبيده بن هلال يخطب ويتهم الإمام عثمان بأنه حمي الاحماء وأثر القرب وأخذ في الله فقسمه بين فساق قريش وبين من لا يستحقه من مجان العرب [١٠٥]

وبعد أن استحل الخارجون علي عثمان رضي الله عنه قتله متأولين أنه لم يكن يحكم بما أنزل الله واستحلوا ماله فأنتهبوا البيت وجعلوا لا يمرون علي شئ إلا أخذوه حتي أخذ أحدهم ملاءة نائلة زوج الخليفة ، ثم تنادوا : أن أدركوا بين المال لا تسبقوا إليه فسمعهم حفظه بيت المال فقالوا : يا قوم " النجا النجا " إلا أن الثوار* أخذوا كل ما في بيت المال وكان فيه الشئ الكثير .

ولنا هنا وقفه مهمة فبالرغم من الزهد لدي الخوارج إلا أن هذه الفترة السابقة علي ظهور مصطلح الخوارج العلمي وتكوين معتقداتهم وهي مرحلة مقتل الإمام عثمان كان الدافع المادي له أثره الواضح والقوي فهل كان هذا الفعل من الخوارج وليد الظروف

---

[103] علي جفال : الخوارج ، مرجع سابق ص ٢٤

[104] المرجع السابق ص ٢٥

[105] تاريخ الطبري : ج٤ ن ص ٣٥٥

* يستخدم الطبري لفظ الثوار الذي تطور بعد ذلك إلى الخوارج .

الاقتصادية وحب المال أم انها كانت وليدة الظروف الاجتماعية المحيطة بالأحداث هذا ما سوف يجيب عنه التاريخ من أفعالهم ونورد الرد في نتائج البحث

ثم جاء بعد ذلك إصلاح شامل للأمور الاقتصادية والسياسية من الإمام علي رضي الله عنه وبدأ هذا الإصلاح بنفسه أولا فاعلن التزامه بموقف أبي كبر وعمر من المال العام وقال لأخيه عقيل : والله مالي مما تري شيئا إلا عطائي [١٠٦] فهل وقفت الفتنة وخمدت؟ الحقيقة أنها ما لبثت أن ظهرت وهذا تدليل علي تداخل عوامل وأسباب الخروج .

٣- عوامل عقدية :-

العامل العقدي يعتبر من أخطر العوامل التي تؤثر في تاريخ الأمة الإسلامية إذ أن قوام الفرد المسلم والدولة الإسلامية مقام علي عقائده التي ترسخت فيه والتي غرسها رسولنا الكريم في امته الإسلامية من الاعتقادات السليمة الخارجة عن كل معتقد فاسد أو اعتقاد تأويلي يخرج من وسطية وإعتدال روح الإسلام المنادي دائما إلي الحق والطريق المستقيم وهذه المقدمة لابد منها إذا للأسف كثيرا ما يواجه المشتغل بالفكر الإسلامي مشاكل عقدية كانت أسبابها الأولي سياسة ولكن الدين لا ينفصل عن السياسة لدي المسلمين واصطبغت هذه القضايا السياسية بصبغة دينية [١٠٧] وهذا أصل المشكلة .

وبنظرة تاريخية بسيطة يتضح أن أول خلاف عقدي ارتبط بمسألة الخلاف بعد نبينا الكريم عليه الصلاة والسلام وذلك بإذعان الأنصار إلي بيعة سعد بن عبادة الخزرجي وقال أبو بكر إن الإمامة لا تكون إلا في قريش [١٠٨]، إلا أن الخلاف لم ينتهي وظل كامنا في نفوس المسلمين حتى قامت الفتنة وحدث الجدل حول الخليفة الثالث عثمان لأشياء نقموها منه حتي أقدم لاجلها ظالموه علي قتله متأولين فيه آيات القرآن .[١٠٩]

وكان لأحداث صفين العامل الواضح المباشر في ظهور العوامل العقدية ظهورا مأثر بشكل مباشرة وغير مباشر علي تطور المفاهيم العقدية وظهور التأويل بشكل حتمي وأيضا فاسد فجاءت فترة تولي الإمام علي رضي الله عنه فترة مليئة بالمشاكل فالحق أن الإمام علي لم يهنأ يوما بأمر خلافته للمسلمين فالرجل بين رحي الحرب مع معاوية وبين المشاكل الداخلية مع الخوارج والأمر عند هذا الحد خلاف سياسي بحت بين أمير المؤمنين وبين معاوية الذي خرج طلبا للثأر لدم عثمان رضي الله عنه .[١١٠] ولكن وراء هذا الخلاف السياسي مبدأ غاية في الخطورة وهي أن معاوية وأصحابه تأولون في القرآن أيضا في

---

[106] تاريخ الطبري : ج٤ ، ص ٣٩١ ، وأيضا البداية والنهاية لابن كثير ج٧ ن ص ١٨٩

[107] النشار : نشأة الفكر الفلسفي ، ج١ ص ٢٢٥

[108] الأشعري : مقالات الإسلاميين ج١ ن ص٣٩

[109] البغدادي ك الفرق بين الفرق ص ٢٠

[110] السيوطي : تاريخ الخلفاء ن نشر المكتبة التجارية الكبرى ، ط٤ ، ١٩٦٩ ن ص ١٩٤

الآية الشريفة في سورة الإسراء (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطان فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا) معنى هذا أن معاوية أصبح صاحب حق للمطالبة بالقصاص من قتله الإمام عثمان وإذا تأملنا هذا الموقف نجده أيضا مستندا إلي التأويل من الناحية العقدية

أما خروج الخوارج بعد صفين علي الإمام علي فقد كان في بادئ الأمر سياسياً فقط حيث أنهم أرادوا التحكيم وقبل الإمام علي مرغما وعندما استقر الأمر وأصبح بين معاوية والإمام علي معاهدة وصلح انقلبوا ورفضوا التحكيم وهم وراء هذا يهدفون إلي الحق من وجهة نظرهم ولكن سرعان ما أنقلب الأمر إلي وجهة نظر عقدية واتهموه بما ليس فيه .

والحقيقة أن أهدافهم ليست موجهة نحو أهداف يمكن تحقيقها فضلا عن أنها منافية للمدنية ، لتكن عدالة ولو فنيت الدنيا بأسرها ، وهو أنهم لم يكونوا يجهلونه إذ لم يكونوا يعتقدون بانتصار مبادئهم علي الأرض وإنما يرضون أن يموتوا مجاهدين أنهم يبيعون حياتهم ويحملون ارواحهم إلي سوق و ثمن أرواحهم هي الجنة .[١١١]

وهكذا سرعان ما تحول الأمر من خلاف في مبدأ سياسي حتي وصل إلي خلاف عقدي والخلاف العقدي لا يعتبر كأي خلاف إذ أن كل خلاف ينشأ داخل جماعة يكون مصيرة محاولة كل من الطرفين المتصارعين تصويب رأيه .

أما والخلاف عقدي فلا بد من اللجوء إلي مصدر هذه العقيدة من كتاب وسنة ومحلولة كل من الطرفين المتنازعين أن يجتذبا القرآن وهو المصدر الأول للعقيدة فيما بينهما في محاولة لتأويل آياته وفقا لأهوائهما ليكون لهما سندا والدليل علي ذلك محاولة كل الفرق الإسلامية سواء كانت المعتدلة أو الغالية أن يتلمسوا جذورهم من أصل العقيدة الإسلامية وربما ينجح البعض في إثبات رأيه وفرضه علي الآخرين وذلك عن طريق تأويل معان الآيات القرآنية أو توجيه بعض الأحاديث النبوية لتخدم أهواءهم وآراءهم [١١٢]

والعوامل العقدية من العوامل الأساسية والمحورية التي بني عليها الخوارج مذهبهم ولم نرد الإطالة فيها لما سبق أن تعرضنا له في نشاتهم لتلك الأحداث الآسفة إبان وقف القتال في صفين ثم رفضهم التحكيم ثائرين علي الإمام علي ابن أبي طالب بأنه "لا حكم إلا لله " وهي بحق كما عبر عنها الإمام علي رضي الله عنه أنها كلمة حق إريد بها باطل .

٤ - التأويل :-

إذا تأملنا دور التأويل في أسباب النشاة نرى أنه دورا متداخلا فلا يمكن فصل أي سبب من الأسباب السابقة إلا ودخل فيه التأويل بصورة مباشرة أوغير مباشرة ويعتقد الباحث أن

---

111 يوليوس فلهوزن : الخوارج والشيعة ن ص ٤٦

112 فان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات ، ص ٧٣ ن وكذلك ملامح الفكر الإسلامي : محمد عبدالقادر ص ١٦٣

أصل تشابه هذه الأسباب مجتمعة هي الخطأ في التأويل وبالتالي الخطأ في الآثار الناتجة عنه .

ويعد التأويل من أهم الأسباب التي ادت إلي ظهور الخوارج بل وغيرهم من الفرق و الذي يقرأ تاريخ الخوارج ويقرأ مذهبهم العقدي يري أن التأويل قد سيطر علي عقولهم وتحكم فيها فهم لا ينظرون إلي القرآن الكريم إلا علي ضوئه ، ولا يأخذون منه إلا بقدر ما ينصر مبادئهم ويدعوا إليها .[١١٣]

ويرجع ابن حزم " سبب استمرار هؤلاء الخارجين من الخوارج علي جهلهم وعندهم إلى أنه قرأوا لقرآن ولم يتفقهوا في السنة والخوارج لم يخطئوا في كل الآيات الدالة علي أن الحكم إنما هو لله ولكنهم أخطأو في تأويل هذه الآيات [١١٤]

ولعل أكبر دليل علي فساد تأويل الخوارج ومن تابعهم أنهم يعتبرون أنه أخطأ الحكمان إذ أخطأ أبو موسى فخلع علي رضي الله عنه وثبت عمرو ابن العاص صاحبه معاوية ابن أبي سفيان فلما علم علي ذلك ندم علي ما فعل وكتب إلي أهل النهروان وطلبهم لحرب معاوية والرجوع إليه .[١١٥]

وليس هناك أفسد من هذا التأويل لما فيه من أخطاء تاريخية تنفي الحدث نفسه وأيضا هذه النتيجة التي وصلوا إليها من جراء هذا التأويل أنهم يكفرون الحكمين ومن رضي بالتحكيم متأولين قوله تعالي في سورة المائدة (ومن لم يحكم بما أنزل الله فاوئلئك هم الكافرون) والحقيقة فإن للقاضي أبي بكر ابن العربي رأي هام يفند فيه هذا التأويل للردل علي من قال أن ابا موسى خلع الإمام علي من الإمامة وما ترتب عليه بعد ذلك بأن رموه الخوارج بأنه خلع عن نفسه لباسا قد ألبسه له الله تعالي .

يقول " هذا كله كذب صراح ما جري منه حرف قط وإنما هو شئ أخبر عنه المتبدعة ، ووضعته التاريخية للملوك فتوارثه أهل المجانة والجهارة بمعاص الله والبدع وأصل المغالطة من تجاهل المغالطين أن معاوية لم يكن يومئذا خليفة ولا هو أدعي الخلافة حتي يحتاج عمر بن العاص خلعها عنه أو تثبتها له بأن أبا موسى وعمر اتفقا علي أن يعهد بأمر الخلافة علي المسلمين الموجودين علي قيد الحياة من أعيان الصحابة الذين توفي رسول الله صلي الله عليه وسلم وهو راض عنهم .

إذا فالتحكيم لم يقع فيه خداع ولا مكر ولا تتخلله بلاهة ولا غفلة ، ولايكون محل للمكر أو الغفلة لو أن عمروا أعلن في نتيجة التحكيم أنه ولي معاوية إمرة المؤمنين وخلافه المسلمين وهذا ما لم يعلنه عمرو ولا أدعاه معاوية ولم يقل به أحد في الثلاثة عشر

---

113 عبدالقادر البحراوي : الخوارج ، ص ٨١

114 ابن حزم : الفصل ،ج٤ ،ص ٢٣٧

115 السيد عبدالغفار : ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ، طبع دار الرشيد للنشر ١٩٨٠ ، ص ٤٩

قرنا الماضية وخلافه معاوية لم تبدأ إلا بعد الصلح مع الحسن بن علي وقد تمت بمبايعة الحسن لمعاوية ومن ذلك اليوم سمي معاوية أمير المؤمنين [١١٦]

إذا فالأمر لم يكن يحتاج إلي كل هذا التأويل الخاطئ والجهد الذي بذلوه ليدللوا على صحة ما ذهبوا إليه في كتبهم وكتب من تبعهم إلي يومنا هذا والغريب أن بعض الباحثين المعاصرين يذهب إلا أن الخوارج علي حق في إنكار التحكيم باعتباره قائم على خدعة وخاليا من صدق النية والإخلاص فيما أنكره علي ونفسه في أول الأمر لأن الباغي يجب قتاله حتى يفئ ، ومن جهة أخرى فإن فريق معاوية لم يدع إلى التحاكم إلي الكتاب إلا بعد أن تأكد من أنه سيهزم حسب الراوايات الموثوق فيها [١١٧]

والحق أنه ليس براي غريب لرجل أباضي يتبع مذهب الخوارج في التحكيم والعجب كل العجب من هذا الرأي ألم يكن الإمام علي وهو صاحب الحق في عدم التوقف عن القتال وعندما أجبر علي ذلك لم يرضوا بابن عباس حكما لعلي وأراد أبو موسي وأثروا علي التحكم و هو رافض لذلك ، ثم بعد أن يتوصلوا إلي حل يرفض الخوارج فعجبا لهؤلاء والمدافعين عنهم .

إذا فالتأويل الخاطئ هو الأساس الذي بني عليه مبدأ الخوارج وهو حقا أصل البلية كما يقول ابن القيم :

وهذا أصل بليه الإسلام من   تاويل ذي التحريف والبطلان

وهذا الذي توفرت السبعين بل   زادت ثلاث قول ذي البرهان

وأساس كل بلية أصيب بها الإسلام إنما هو التأويل الذي هو في الحقيقة تحريف والحاد لجميع الأحداث الكبار وقعت في هذه الأمة وهزت كيانها ومذقتها شيعا لم يكن لها من سبب إلا الميل إلي اتباع الهوى والاستحسان بالرأي وترك الاعتصام بالكتاب والسنة والتأويل كذلك هو الذي كان سببا في ظهور الخوارج وقد كانوا أولا في معسكر علي رضي الله عنه ثم خرجوا عليه بعد حادثة التحكيم وقالوا لا حكم إلا لله . [١١٨]

وانطلاقا من قاعدة التأويل العقدي لدى الخوارج يصلون إلى نتيجة خطيرة وهي أن الآية الكريمة في سورة البقرة " ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله علي ما في قلبه وهو الد الخصام " بأنها نزلت في علي ابن أبي طالب وفي وصفه وتأولوا قوله تعالي في سورة الانعام " كالذي استهوته الشياطين في الأرض حير أن له أصحاب

---

[116] ابو بكر بن العربي : العواصم من القواصم ص ١٧٥ وما بعدها بتصرف

[117] عمر الطالبي : أراء الخوارج ج١ ، ص ٨٧

[118] محمد خليل هراس : شرح النونية لابن القيم ج١ ن ص ٢٨٥ وما بعدها بتصرف

يدعونه إلي الهدي" تأولوا أن الحيران علي رضي الله عنه وأن أصحابه الذين يدعون إلي الهدي هم أهل النهراون .[١١٩]

ثم يطالعنا الخوارج بأرائهم التأويلية في العقائد إذا يعتبرون أنفسهم وحدهم المسلمون الحقيقيون ولا يطلقون اسم " المسلم " علي غير أنفسهم ، أجل هم عند غيرهم خوارج لكنهم عند أنفسهم " المسلمون " أو " المؤمنون " ويلقبون رئيسهم بلقب أمير المؤمنين [١٢٠] وجعلوا دار المسلمين دار كفر وحرب ولهذا فإنها قررت أن ما يعاديها إنما يعادي الله في الحقيقة [١٢١] .

إذا فالمحصلة النهائية أن التأويل الخاطئ ولا أقوال أن التأويل فقط (لأن هناك تأويل صحيح وتأويل فاسد خاطئ) هو العامل الأساسي الذي قامت عليه فرقة الخوارج وكانت السبب المباشر في تكوين مذهبهم العقدي

ومما سبق نستخلص عدة نتائج :-

١- الحقيقة أن كل الأسباب السابقة: من أسباب وعوامل اقتصادية وسياسة وعصبية و عقدية وتأولية تكاتفت واجتمعت في تكوين واحد وهو ذلك الموقف الذي اتخذته الخوارج من علي بن أبي طالب في التحكيم ومن قبل عثمان بن عفان والواقع أن هذا الموقف إنما كان له جذوره ومبادئه الكامنة في أنفسهم من يوم حادثة الجمل إذ نقموا علي الإمام علي أن يسبوا من المسلمين وهذا تدليل علي مبدأ تكفير اعدائهم واستحلال أموال مخالفيهم ترتب علي هذا الحكم وتمسكهم بظاهر القرآن دون معانية الاساسية إلي أن ذهبوا إلي تكفير الإمام علي وحكمهم علي تخليد مرتكب الكبيرة في النار

٢- لا يمكن فصل سبب او عامل من عوامل الخروج إذ أنهم يكونون في مجملهم وحدة متماسكة لا يمكن فصل أجزائها عن بعضها البعض وان التأويل الخاطئ كان وراء تماسك هذه الأسباب بعضها البعض .

٣- ومن هذا كله يبدو لنا بوضوح نزعة التأويل لدي الخوارج وأن الخوارج ليسوا مجرد بدو كما ذهب البعض[١٢٢] وليسوا أهل ظاهر ونص كما يميل البعض . [١٢٣] بل هم أهل تأويل وكان التأويل من الأسباب المباشرة لظهور مذهبهم العقدي[١٢٤]

---

[119] الأشعري : مقالات الإسلاميين ج١ ص ١٠١

[120] فلهوزن الخوارج والشيعة ص ٤٢

[121] الشعري مقالات الإسلاميين ج١ص ٧٨ ن والفرق بين الفرق ص ٨٤

[122] احمد امين ضحى الإسلام ج٣ ن ص٣٣٣

[123] محمد أبوزهرة تاريخ الجدل ص ١٤٦ ن وأيضا الذهبي التفسير والمفسرون ج٢ ، ص ٣١٠

[124] عمر الطالبي : أراء الخوارج ج١ ، ص ١١٩

٤ـ يجب أن نعترف أن خروج الخوارج كان مبنيا علي ما اعتقدوا أنه الحق كما اخلصوا لما اعتنقوه من آراء إخلاصا عظيما ودافعوا عنه بكل ما أتوا من قوة [١٢٥]. من أجل الدين (والذي اعتبر الخوارج انه لا يحيا الا في معسكرهم) سعوا إلي الموت لماظنوا أنه مرضاة لله فكان أن خالط أحدهم السيف قال : " حبذا الرواح إلي الجنة " [١٢٦]

إلا أن هذا الإخلاص كان في غير محله ولم يكن لخير امة الإسلام والمسلمين و إنما فرق وشيع ومزق أمة الإسلام وإن كان يعبر هذا الموقف عن شئ فإنما يعبر عن خطأ في التأويل وأنهم لم يكونوا باغين فتنة وإنما كانوا باغين الحق فضلوا .

****

[125] مناع القطان : تاريخ التشريع الإسلامي ، دار المريخ للنشر ، الرياض د.ت ، ص ٢٨٨

[126] عبدربه : العقد الفريد ج١ ، ص ٣٢٣

الإباضية : لمحة عن تاريخهم ونشأتهم :-

هم أصحاب عبد الله بن أباض بن يتم اللات بن ثعلبة التميمي [١٢٧] من بني مرة ابن عبيد رهط الاحنف بن قيس نشأ في زمان معاوية بن أبي سفيان وعاش إلي زمان عبد الملك بن مروان .[١٢٨] وإليه ترجع أصل التسمية الإباضية [١٢٩] كان من أهل العراق جاء إلي الإمام جابر بن زيد لأخذ العلم عنه وكان يناظره في أموره وفي مهمته الدينية [١٣٠]

وقد ذهب ابن حزم[١٣١] إلي القول بأن الإباضية لا يعرفون ابن أباضي وهو شخص مجهول وهذا خطأ منه ، فإن ابن أباضي شخص يعرفه الأباضيون ولهذا رد عليه أحد الكتاب الإباضية المعاصرين وذكر أن الإباضية يعرفون ابن أباضي معرفة تامة ولا يتبرأون منه ، وأن ابن حزم تناقض حين ذكر أن الإباضية يتبرأون منه إذ كيف يتبرأون من شخص مجهول لا يعرفونه

ولعل الخطأ في تحديد شخصية " عبد الله بن أباض " يرجع إلي ان البعض اعتبروه من رجال المائة الثانية نظراً لما نسب إليه من خروج علي مروان بن محمد الأموي ويبدوا أن هذا بسبب الخلط في اسمه حيث أن من خرج علي مروان هو عبد الله بن يحي الملقب بطالب الحق في سنة ١٣٠ هـ [١٣٢]. ولكن الصحيح أنه من النصف الثاني من القرن الهجري كما يذكر ذلك مؤرخوا الإباضية ويعدونه تابعيا ومن يتصفح رسالته إلي عبد الملك بن مروان يثق في ذلك حيث يتحدث في الرسالة المذكورة عن معاوية ومعاصرته له وما أخذه عليه .[١٣٣]

ويذكر الطبري أن عبد الله بن أباض اشترك في أبرز شخصيات المحكمة الأولي إذن فالرجل مؤكدة شخصيته ودروه[١٣٤]

والذي يؤكده لنا المؤرخ الأباضي " البرادي " أن المسلمين بعد مقتل أبي بلال مرداس اجتمعوا بجامع البصرة واعتزموا علي الخروج وفيهم عبد الله بن أباض ونافع ابن

---

127 لقد تعددت الأراء في اسم ابن إباض : فهو عند غير الإباضية (أباض بن عمرو٩ انظر الملطي : التنبيه ص ٥٢ . وعند ابن حزم ٠ عبدالله بن يزيدبن أباض الفزاري الكوفي) الفصل ج٤ ص ١١٢ ، وعند الأشعري ٠ عبدالله بن أباض : مفالات الإسلاميين ج١ ص١٠١ ، وكذلك الشهرستاني في الملل والنحل ج١ ص١٢١

128 سالم بن حميد الحارثي : العقود الفضية في أصول الإباضية ، وزارة التراث القومي والثقافة ، عمان ١٩٨٣ ن ص ١٢١

129 هناك أختلاف في اللفظ بالهمزة ففي سلطنة عمان تفتح الهمزة فتصبح أَباضي ، أما في شمال افريقيا فتكسر ، فتصبح إباضي ، راجع : الحقيقة والمجاز في تاريخ افباضية في اليمن والحجاز : سالم بن حمود السمائلي ، وزارة التراث القومي ، عمان ١٩٨٠ ص ٣٥ .

130 سليمان الباروني : مختصر تاريخ الأباضية ، مكتبة الاستقامة ، تونس د.ت ص ٢٧

131 ابن حزم : الفصل ج٤ ، ص ١٩١

132 الملطي : التنبيه ص ٥٥

133 البرادي : الجواهر المنتقاه ج١ ص ١٥٦ وما بعدها ، وكذلك الحارثي : العقود القصية ص ١٢٣

134 الطبري : تاريخ الرسل والملوك ج٥ ص ٥٥٦

الأزرق ووجوه من المسلمين فلما جن الليل سمع عبد الله دوي للقراء ورنين المؤذنين وحنين السمبحين وقال لأصحابه أعن هؤلاء أخرج عنهم فرجع وكتم أمره واختفي ومن الكتاب المعاصرين (من غير الإباضية) من يؤكد علي شخصية ابن أباض ودوره في تأسيس الإباضية الأستاذ " حسن إبراهيم " " الإباضية من الخوارج وهم اتباع عبد الله بن أباض التميمي وهم يختلفون عن بقية الخوارج في أنهم لم يغلوا في الحكم علي مخالفيهم

ويقول صاحب تاريخ المذاهب الإسلامية " الإباضية اتباع عبد الله بن أباض فهم أكثر الخوارج اعتدالا وأقربهم إلي الجماعة الإسلامية تفكيرا ، فهم ابعدهم عن الشطط والغلو ولهم فقه جيد وفيهم علماء ممتازون .[١٣٥]

آراء المؤرخين الإباضيين :-

يذكر الشماخي أن ابن أباض كان يحتل مكانة بارزة وكان يصدر في آرائه عن جابر بن زيد وكان يتولي الدفاع عن اتباعه أضافة إلي اشتراكه مع من أنقسم من المحكمة إلي ابن الزبير في الدفاع عن الحرم إبان حصار الأمويين له .[١٣٦]

ويقول الباروني : أما المذهب الأباضي في القرن الأول من الهجرة فهو أقدم المذاهب الإسلامية علي الإطلاق إذ أن إمامهم المنسوبون إليه عبد الله بن أباض التميمي وكانت له مراسلات ونصائح غالبية لعبد الملك بن مروان تحتم عليه أن يعمل بأوامر الشرع فيعدل الحكم بين الناس ليستوجب الطاعة التي يدعوهم إليها ومما هو جدير بالذكر أنه لا يعرف لولادة أو وفاة عبد الله بن أباض تاريخاً غير أنه كان معاصراً لعبد الملك بن مروان وعلي هذا فقد حدد بعض الإباضية تاريخ وفاته عام ٨٦هـ ووافقهم علي ذلك بعض المستشرقين [١٣٧]

ولحسم هذا الخلاف على أصل تسمية الإباضية وتسمية المذهب على اسم عبد الله بن أباض يرى الباحث أن هناك رأيا هو الأقرب إلى الصواب وهو رأي د. خليفات إذ أنه أرجع عدم وجود اسم الإباضية وإطلاقه على المذهب إلا بعد القرن الثالث فيذكر أن الإباضية ظلوا يقاومون هذه التسمية التي سموا بها من قبل مخالفيهم وكانوا بدلا من ذلك يسمون أنفسهم أهل الدعوة أو جماعة المسلمين أو أهل الاستقامة والحق إذ تصفح القارئ المؤلفات التي كتبها مشايخ الإباضية الأوائل، فإنه لا يعترض فيها على كلمة أباضية ويبدوا أنهم مع مرور الزمن وإصرار مخالفيهم على تسميتهم بهذا الاسم قد قبلوا به وخاصة أنهم

---

135 ابوزهرة : تاريخ الجدل ص ١٥٩

136 البرادي : الجواهر المنتقاه ن ص١٥٥

137 سليمان الباروني : مختصر تاريخ الأباضية ، ص ١٩

لم يجدوا فيه ما يؤذيهم أو يسئ إلى سمعتهم وقد ظهر هذا الاسم لأول مرة في المؤلفات الإباضية المغربية في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري .[١٣٨]

ومما يؤكد هذا الرأي هو أن الإباضية أنفسهم عندما يتكلمون عن المذهب في الفترات الأولى من الخلاف يطلقون على أنفسهم لقب أهل الحق وأهل الاستقامة كما هو مشهور ومدون في كتب الإباضية أنفسهم .

أسلوب الدعوة لدى الإباضية :

والحقيقة أن الإباضية وأن كانوا ينسبون إلى عبد الله بن أباض إلا أنهم يعدون الإمام جابر بن زيد [١٣٩] أشهر الأئمة ويروون عنه مذهبهم وهو من تلاميذ ابن عباس رضى الله عنه ويرجع الفضل في تنظيم أسلوب الدعوة الإباضية إلى جابر بن زيد(١٢هـ ـ ٩٦هـ) وهو الملقب بأبو الشعثاء [١٤٠]

واعتمد الإباضية في ترتيب أسلوب دعوتهم على منهج جابر بن زيد وهو السرية الكاملة وجدير بالذكر أن الإباضية يعتبرون جابر بن زيد هو الرأس المدبر والعقل المنفذ وأن جابر كان ينشر آراءه ويبث أفكاره بين الناس من خلال أحاديثه وفتاويه وأجوبته على من يسأله عن بعض أمور الدين فمن استأنس منه ميلا وقبولا لآراءه ومبادئه دعاه إلى مذهبه ولا يتم ذلك إلا في سرية كاملة ولعل من أكبر الدلائل على هذه السرية هو رفضه القضاء في عصر الحجاج بن يوسف وقال جابر بن زيد معللا رفضه أنا أضعف عن ذلك . فقال الحجاج : وما بلغ من ضعفك قال يقع بين المرأة وخادمها شر فما أحسن أن أصلح بينهما ـ فقال الحجاج أن هذا هو الضعف[١٤١]

ومما يبين لنا مدى أهمية السرية في الدعوة والتنظيم الأباضى للدعوة ما روى عنه اعتقال أحد مشايخ الدعوة الإباضية المسمي أبو سفيان قنبر وكان شيخا كبيرا أخذ وجلد أربعمائة سوط على أن يدل على أحد من المسلمين (الإباضية) فلم يفعل فقال جابر بن زيد وكنت قريبا منه وما كنت أنتظر إلا أن يقول هذا هو فعصمه الله .[١٤٢]

وتتلمذ على يد جابر بن زيد أبو عبيدة مسلم ابن كريمة وأخذ العلم عنه وأصبح فيما بعد مرجعا للأباضية دون خلاف بعد جابر بن زيد ولكن بعد تضيق الحكام عليه لعدم نشر

---

[138] عوض خليفات : الإباضية في المغرب العربي ، والتنظيمات السياسية والإدارية عند الإباضية في مرحلة الكتمان ، ط ١٩٨٣ ، ص ٨٥

[139] ابو الشعثاء جابر بن زيد صحابي جليل صحب ابن عباس رضي الله عنه وتتلمذ عليه ، وقال فيه ابن عباس : لو أن أهل البصرة نزلوا على قول أبي الشعثاء لكفوهم علما عما في كتاب الله عز وجل انظر : شذرات الذهب ص ١٠١

[140] علي يحيى معمر : الإباضية دراسة مركزة في أصولهم ، ص ٣٠

[141] احمد الصوافي : الإمام جابر بن زيد العماني وآثاره في الدعوة ، نشر وزارة التراث ن عمان ١٩٨٩ ، ص١٥٤

[142] عامر النجار : الخوارج ، ص٨٦ بتصرف .

دعوته اضطر إلى أن يقوم بالتعليم مستترا وأن يخفي مدرسته عن أنظار الحجاج وأعوان الحجاج .[١٤٣]

ولقد كانت البصرة في ذلك الوقت هي إحدى القواعد الأساسية لدعاة المذهب الأباضى حيث يخرج منها دعاة هذا المذهب وينتشرون في أماكن كثيرة وتعتبر المرجع لجميع الإباضية في كل مكان إذ يأتون إليها ويتزودون منها علما وخططا لنشر مذهبهم .[١٤٤]

ولهذا فقد انتقل أسلوب الدعوة الإباضية في عهد أبي عبيدة إلى السرية والعمل في الخفاء فكانوا يحتاطون في مجالسهم بالسرية والكتمان فكانت مجالسهم في سراديب تحت الأرض وإمعانا في التخفي كان يجلس أمام باب السرداب رجل يعمل القفاف وعلى فمه سلسلة يحركها إذا ما رأي شخصا مقبلا لينبه من بالداخل إلى التزام الصمت ريثما يمر من يشتبه في أمره .[١٤٥]

وعلى يد أبي عبيدة نشر المذهب الأباضى وانتشر وكان لعلمه أثره الواضح في الدعوة فقد حبس نفسه أربعين سنة يعلم في الغار[١٤٦] أو الكهف الذي يدخل فيه الراغبون في تعلم الدعوة الإباضية ولقد كانت نظرة أبي عبيدة مسلم ابن أبى كريمة ودراسته المستوعبة لمشكلات المناطق التي كانت مستاءة من الحكم الأموى وعلاقة هذه المناطق بالسلطة المركزية من حيث القوة والضعف فعندما أدرك أبو عبيدة مسلم أن الدولة الأموية في طريقها إلى الزوال أوعز إلى أباضية اليمن بالتعجيل بالثورة ولم يفكروا في الثورة من البصرة رغم أنها المركز الأم لتنظيمها لأسباب أوجهها قرب البصرة من مراكز الحكم القوية ووجود عدد من الأحزاب الأخرى [١٤٧]

وبعد خروج الإمام ابي عبيدة من سجن الحجاج عام ٩٥ هـ واصل رسالته في الدعوة إلى الله والتمسك بدينه والعمل بشريعته وبإشارة الإمام أبى عبيدة رضوان الله عليه ، بايعوا أبا الخطاب وبأمره بايعوا الإمام عبد الله بن يحي الكندي باليمن المشهور (بطالب الحق) فجمعت إمامته اليمن والحجاز .

وبعد مبايعة أبا الخطاب تمت للأباضية إقامة دعوتهم وانتشار مبادئهم بمبايعة أول إمام بالمغرب بويع بالإمامة سنة (١٣٢ هـ) وهو أبو الخطاب المعافرى [١٤٨]

---

[143] سالم بن حمود السمائلي : إزالة الوعثاء عن أتباع ابي الشعثاء ، تحقيق سيدة أسماعيل الكاشف ، وزارة التراث ، عمان ١٩٧٩ ، ص ٣٤

[144] غالب عواجي : فرق معاصرة ، ص ٨٧

[145] ابي زكريا يحيى الورجلاني : السيرة وأخبار الأئمة في انتشار مذهب الإباضية في المغرب ، مخطوط تحت رقم ١٧٣٦ ص ٨٧ ، معهد المخطوطات العربية ، وأيضا تحت رقم ٩٠٣٠ ص ٦ . القاهرة .

[146] الحارثي : العقود الفضية ، ص ١٣٩

[147] مهدي طالب : الحركة الإباضية في المغرب العربي ، ص ٨٨

[148] عوض خليفات : الإباضية في المغرب العربي ، ص ٨٨

ولقد ساعد الإباضية على تحقيق أهدافهم الإخلاص والولاء المتناهي لهؤلاء القادة ، الذين أوقفوا حياتهم على الدعوة لمذهبهم دون أي دوافع أو رغبات اجتماعية أو مادية كقول الداعية سلمة بن سعيد أول داعية أباضى ببلاد المغرب " وودت أن يظهر هذا الأمر يعني مذهب الإباضية بالمغرب – يوما واحدا من غدوة إلى ليل ، فما أبالى ضربة عنقه " .[١٤٩]

مما سبق أن بيناه يتضح لنا أسلوب الدعوة لدى الإباضية ونجاحها في تحقيق مبادئها وكيف كتب لها الاستمرار والانتشار وليس هناك تدليل أكبر من وجود هذه الفرقة حتى الآن تعيش وسط الأمة الإسلامية بدون تفرقة بينها وبين إخوانهم المسلمين في الوطن العربى وقيام بعض الدول التي تعتنق مذهب الإباضية بعلاقات طيبة مع الدول الأخرى تاركة الأفكار الشاذة التي نادى بها الخوارج مثل اعتبار جار مخالفيهم دار كفر واستحلال أموال مخالفيهم ونسائهم ولعل من أهم ما يميز الإباضية هي إنكارها لفكرة ومبدأ الاستعراض وهو قتل المخالفين في المذهب أو الاعتقاد .

[149] سالم بن حمود السمائلي : إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء ، ص ٣٨

الفصل الأول

ظاهرة التأويل في الفكر الإسلامي

المبحث الأول

تعريف التأويل لغة واصطلاحاً

الهدف من هذا المبحث تحديد معني كلمة التأويل في لغة العرب بالرجوع بالمفردة اللغوية إلى أصل استعمالها ، وذلك بالنظر في كتب اللغة المتقدمة والمتأخرة التي تناولت معني كلمة التأويل .

وبالنظر إلي ذلك وجد أن استعمال كلمة التأويل في المعاجم اللغوية المتقدمة يدور علي معنيين

المعني الأول:-

بمعني المرجع والمال والمصير والعود والعاقبة والحقيقة التي يئول إليها الأمر وهذا ما اتفقت عليه جميع معاجم اللغة [150] التي أطلعت عليها . من أن الأول : بمعني الرجوع والمصير .وأصل التأويل من آل الشيء إلي كذا إذا صار إليه ورجع .يقول أولا وأولته أنا صيرته إليه

يقول ابن فارس : أول الحكم إلي أهله أي أرجعه ورده إليهم ومنه أيضا آل جسم الرجل إذا نحف ، أي رجع إلي تلك الحال ، ومن هذا الباب قوله تعالي " هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله يقوم الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق "(الأعراف ٥٢)فيقول : ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم "[151]

[150] أنظر : الأزهري ك تهذيب اللغة ٤٣٧/١٥، ابن فارس : مقاييس اللغة ١٥٩/١ ، الجوهري : الصحاح ١٦٢٨/٤ ، ابن منظور : لسان العرب ٣٢/١، الزبيدي : تاج العروس ٢١٤/٧ ، الفيروز أبادي : القاموس المحيط ٣٣١/٣

[151] ابن فارس : مقاييس اللغة ج١ ، ص ١٥٩

وقال في الصحاح في مادة " أول " : التأويل : تفسير ما يؤول إلي الشي وقد أولته وتأولته تأولا بمعني ، ومنه قول الأعشي .

علي أنها كانت تؤل حبها **** تأول ربعي السقاب فأصحبا**

قال أبو عبيدة : يعني تأول حبها ، أي تفسيره ومرجعه ، أي أنه كان صغيرا في قلبه فلم يزل ينبت حتى أصحب فصار قديما كهذا السقب [152] ولم يزل يشب حتى صار كبيرا مثل أمه وصار له ابن يصحبه .[153]

وقال الراغب في مفردات القرآن[154] : (أول : التأويل من الأول أي الرجوع إلي الأصل ، ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه ، وذلك هو رد الشيء إلي الغاية المرادة فيه علما كان أو فعلا ، ففي العلم نحو " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم "

وفي الفعل كقول الشاعر

وللنوي قبل يوم البين تأويل

وقوله تعالي " هل ينظرون إلا تأويله" أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه ، وقوله تعالي ذلك خير وأحسن تأويلا وقيل أحسن معني وترجمة وقيل احسن ثوابا في الآخرة .

قال سفيان بن عيينه السنة هي تأويل الأمر والنهي " فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به ، ونفس الموجود المخبر عنه هو تأويل الخبر ، والكلام خبر وأمر [155]...

أما المعني الثاني للتأويل :

فبمعني التفسير والبيان وهذا المعني أيضا مما اتفقت المعاجم اللغوية عليه .[156] وهو أن التأويل تفسير وبيان ما يؤول إليه الشئ وقد أولته وتأولته تأولا بمعني أي فسرته وبينته .فالتأويل والتأول تفسير الكلام الذي تختلف معانيه

---

[152] الذكر من ولد الناقة

[153] الجوهري : الصحاح ، ج١ ، ص ١٦٢٧

[154] الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن ، ص ٣١

[155] ابن تيمية : الرسالة التدمرية ن تحقيق محمد بن عودة السمهري ، ط١ ، العبيكان ، الرياض ١٤١٥هـ ، ص ٩١ وما بعدها بتصرف .

[156] الصحاح ١٦٢٧/٤ ، لسان العرب ٣٣/١١ ، تاج العروس ٢١٥/٧ ، القاموس المحيط ٣٣١/٣

ومنه بهذا المعني – أي التفسير والبيان – قوله صلي الله عليه وسلم في ابن عباس " اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل "

وقول ابن جرير وغيره من العلماء " القول في تأويل قوله تعالي : كذا وكذا أي تفسيره وبيانه " [١٥٧]

وفي بيان أن معاني التأويل في اللغة ترجع إلي معني العاقبة والمرجع والمصير ومعني التفسير والبيان قول ابن جرير " وأما معني التأويل في كلام العرب بأنه التفسير والمرجع والمصير " [١٥٨]

وهناك معني ثالث لم يكن مذكورا في معاجم اللغة المتقدمة وإنما ورد ذكره في كتب القرن السادس والسابع .

وأول من ذكر هذا المعني هو ابن الجوزي[١٥٩] **حيث قال : " التأويل نقل الكلام عن موضعه إلي ما يحتاج في إثباته إلي دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ "** [١٦٠]

وكذلك نقل عن أبن الاثير[١٦١] **نحو هذا حيث قال : التأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلي ما يحتاج إلي دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ "**

ونجد " ابن منظور في القرن السابع الهجري ينقل لنا عن ابن الأثير في معني التأويل : " أنه نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلي ما يحتاج إلي دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.وهذا المعني نقله الزبيدي في تاج العروس عن ابن الكمال[١٦٢] **إذ يقول " قال ابن الكمال " التأويل صرف الآية عن معناها إلي معني تحتمله ، إذا كان المعني المحتمل الذي تصرف إليه الآية موافقا للكتاب والسنة " .**

---

157 تفسير ابن جرير ج٦ ، ص٢٠٣

158 المرجع السابق ج٦ ن ص ٢٠٤

159 هو عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي ، الإمام الواعظ المفسر ، ولد ببغداد سنة ٥٠٨هـــ وتوفي سنة ٥٩٧ ، وكان رأسا في الوعظ ، إماما في التفسير ، علامة في السير والتاريخ ، له مؤلفات كثيرة منها تلبيس ابليس ، وزاد المسير في علم التفسير ، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، وصيد الخاطر . أنظر : سير النبلاء ٣٦٥/٢١ ، الأعلام ٣ /٣١٦ .

160 الزبيدي : تاج العروس ج٧ ، ص ٢١٥

161 هو علي بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الجوزي ، ولد سنة ٥٥٥ هـــ وتوفي ٦٦٣ ، من مؤلفاته : الكامل في التاريخ ، أسد الغابة في معرفة الصحابة . أنظر سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٢٥٣ ز

162 هو أبي بكر هبة الله بن عمر بن حسن الحربي البغدادي الحلاج المعروف بابن الكمال ، قال عنه الذهبي شيخ صالح وكان من الأخيار مات سنة أربعة وثلاثين وست مائة . أنظر سير اعلام النبلاء ١٢/٢٣

ثم ينقل عن جميع الجوامع للسبكي [163] أن التأويل : هو حمل الظاهر علي المحتمل المرجوح ، فإن حمل لدليل فصحيح ، أو لما يظن دليلا ففاسد أولا لشيء فلعب لا تأويل .

وعن ابن الجوزي من الحنابلة " أن التأويل نقل الكلام عن موضعه إلي ما يحتاج في إثباته إلي دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ " [164]

وبعد ذلك توالي من عرف التأويل بهذا المعني الجديد ، الحادث بعد القرون المعتمد عليها في توثيق اللغة ، ومع ذلك فقد انتشر هذا التعريف وتداوله العلماء من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وبذلك أصبح التأويل يطلق ثلاثة اطلاقات : مستعملات في ثلاث معان .

إحداها : - هو إصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله – أن التأويل هو : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلي الأحتمال المرجوح لدليل يقترن به .

الثاني : أن التأويل بمعني التفسير وهذا هو الغالب علي اصطلاح المفسرين للقرآن كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنفين في التفسير .

الثالث : من معاني التأويل : هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام .[165]

" وحاصل تحرير مسألة التأويل عند أهل الأصول أنه لا يخلو من واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح .

الأولى : أن يكون صرف اللفظ عن ظاهرة بدليل صحيح في نفس الأمر يدل علي ذلك ، وهذا هو التأويل المسمي عندهم بالتأويل الصحيح والتأويل القريب كقوله صلي الله عليه وسلم والثابت في الصحيح : " الجار أحق بصقبه[166] ، فإن ظاهرة المتبادر منه ثبوت الشفعة للجار ، وحمل الجار في هذا

---

163 هو علي بن عبدالكافي بن علي بن تمام السبكي الشافعي الإمام الفقيه المحدث المفسر ، ولى قضاء دمشق ، توفي سنة ٧٥٦هـ . أنظر طبقات الشافعية ١٣٩/١٠

164 الجليند : الإمام ابن تيميه وموقفه من قضية التأويل ص ٣٢ وما بعدها .

165 ابن تيمية : الفتاوى ، ج٣ ، ص ٥٥ وما بعدها بتصرف

166 صحيح البخاري : كتاب الحيل حديث رقم ٦٤٦٣

الحديث علي خصوص الشريك المقاسم حمل له علي محتمل مرجوح إلا أنه دل عليه الحديث المصرح بأنه إذا صرفت الطرق ، وضربت الحدود فلا شفعة.

الحالة الثانية : أن يكون صرف اللفظ عن ظاهرة لأمر يظنه الصارف دليلا وليس بدليل في نفس الأمر ، وهذا هو المسمي عندهم بالتأويل الفاسد والتأويل البعيد ومثل له الشافعية والمالكية والحنابلة بحمل الإمام ابي حنيفة رحمة الله – المرأة في قوله صلي الله عليه وسلم (أيما إمرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل " [١٦٧]علي المكاتبة والصغيرة ، وحمله أيضا – رحمه الله – المسكين في قوله ستين مسكينا علي " المد ، فأجاز إعطاء ستين مدا لمسكين واحد .

الحالة الثالثة : أن يكون صرف اللفظ عن ظاهرة لا دليل عليه أصلا وهذا يسمي في اصطلاح الأصوليين لعبا كقول بعض الشيعة " إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة " يعني عائشة رضي الله عنهما "

وأشار في مراقي السعود إلي حد التأويل وبيان الأقسام الثلاثة بقوله

حمــــل لظــــاهر علــــي المرجــــوح
صــــحيحه وهــــو القريــــب مــــا حمــــل
وغيــــره الفاســــد والبعيــــد

وأقســــمه للفاســــد والصــــحيح
مــــع قــــوة الــــدليل عنــــد المســــتدل
ومــــا خــــلال فعلبــــا لا يفيــــد[١٦٨]

---

[167]سنن الترمذي : كتاب النكاح ، حديث رقم ١١٠٢

[168]عقود الجمان من أضواء البيان ، ج١ ص ٣٦

" ولو أردنا أن نظهر الفرق بين معاني التأويل الثلاثة نجد " أن الأولين ينظر فيه المؤول إلي بيان مراد المتكلم وقصده ، ومعناه بالمعني الثالث : أن ينظر فيه المؤول برأيه وأعمال عقله وإجتهاده دون النظر في مراد المتكلم به " [١٦٩]
وهناك من قسم التأويل إلي نوعين ، حيث قال :

" أحدهما : تأويل لا يترتب عليه مجاز في الكلام ، وهو من الاستفاضة بمكان ، والثاني : تأويل يترتب عليه مجاز ، وهو كثير في الكلام وفي أعمال العلماء وكلاهما يصدق عليه صرف اللفظ عن ظاهره " [١٧٠]

****

مفهوم استعمال التأويل فى ألفاظ القرآن الكريم :

تستخدم كلمة التأويل كثيرا في محاولة فهم السياق القرآني وسوف نتتبع معانيها المختلفة من خلال شرح هذه المعاني المذكورة في الآيات القرآنية وسوف يقوم الباحث بشرح هذه المعاني من خلال التطور التاريخي للنزول حتي يمكن التحقق من تطور مفهوم كلمة التأويل من خلال استعراض السور المكية أولا ثم السور المدنية بعدها محاولين فهم الكلمة من خلال الآية ، والآية من خلال السورة ويسترشد الباحث بأراء من هم أهلا للرأي في هذا الشأن .

(١) في سورة الأعراف في قوله تعالي : (ولقد جئناهم بكتاب فصلناه علي علم هدي ورحمة لقوم يؤمنون . هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل ، قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا بفترون)(الآية ٥٣)

والمراد هنا أن الله سبحانه وتعالي قد أقام الحجة علي المكذبين بكتاب فصل فيه ما ينفع العباد في دينهم ودنياهم وأخرتهم وأنه هدي ورحمة لكل من القي غليه سمعه وتدبره ببصيرة غير مفتون فآمن به وصدقه . فكانت

---

[169] أنظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة ن ج٣ ص ١١٤٧

[170] عبد العظيم المطعني : المجاز في اللغة والقرىن الكريم بين الأجازة والمنع ، عرض وتحليل ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٤١٥هـ ، ج٢ ص ٩٣٦ .

رحمته لهم في الدنيا بما يسبغه الله علي اتباع القرآن وفي الآخرة بنجاتهم من العذاب لما فيه نم الدلائل ورفع الشبه[١٧١] . ويقول ابن كثير (هل ينظرون إلا تأويله) أي ما وعدوا به من العذاب والنكال والجنة والنار قاله مجاهد وغير واحد ، وقال مالك ثوابه وقال الربيع: لا يزال يجئ من تأويله أمر حتي يتم يوم الحساب حتى يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار فيتم تأويله يومئذ[١٧٢] وعند المصبعي : أي عاقبته[١٧٣]

وقوله " يوم يأتي تأويله " أي يوم القيامة وواضح ان معني الآية تحقيق ما وعدوا به وصدق ما يؤول إليه خبر الوحي أو بتعبير أخر مجئ نفس ما أخبرت به الرسل من اليوم الآخر ... الجنة والنار .ويأتي نفس هذا المعني في تفسير الإباضية (هل ينظرون إلا تأويله) أي عاقبته ما لم يأتيهم تأويلهم أي عاقبته وذلك من آل يؤول ، والمال المرجع ، ومعني أولت الشيء بكذا فسرت ماله بكذا ، والمال والمرجع والعاقبة .[١٧٤]

(٢) وردت لفظه التأويل في سورة يونس في قوله تعالي في سورة يونس " بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كانت عاقبة الظالمين " (٣٩) والمراد من الآية هنا إن المشركين يكذبون القرآن جهلا منهم ولم يتدبروا القرآن ولم يعقلوه وعلي ذلك فهم ينكرون أن يكون القرآن من عند الله والقرآن شاهد علي نفسه أنه من عند الله ولو طلبوا براهين ذلك لوجدوها في صدق ما اخبر به من أنواع الغيب وأحوال الآخرة وسير الماضيين ولكنهم يسارعون بالتكذيب لما وعدوا به ولما يأتهم بعد بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد ، الذي توعدهم الله به في هذا القرآن ويأتي معني التأويل هنا التدليل علي صدق ما وعد الله به عباده من أمور لم يتم الكشف عنها وعن معناها ولكن يتم التصديق بها بتصديق وقوع ما أخبر به الله في كتابه العزيز .

---

171 القاسمي : محاسن التأويل ، رقمه محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الفكر العربي ن بيروت ، ط٢ ، ١٣٩٥ ن ج٧ ، ص ٢٦٩

172 محمد علي الصابوني : مختصر تفسير ابن كثير ، دار القرآن الكريم ن بيروت ن ط٨ .دت ج٢ ص ٢٤

173 محمد بن يوسف الوهبي الأباضي المصعبي : تفسير القرآن المسمى هميان الزاد إلى دار الميعاد ن نشر وزارة التراث القومي ، عمان ١٩٨٠ ، ج٥ ، ص ٢٢

174 المرجع السابق نفس الجزء والصفحة ز

(٣) وردت لفظه التأويل في عدة مواضع في سورة يوسف وهي ثمانية مواضع مختلفة ومتنوعة في سياق السورة ويأتي أول ذكر للتأويل في سورة يوسف عليهما لسلام في قوله تعالي في سورة يوسف " وكذلك يجتبيك ربك ويعلمكم من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلي آل يعقوب كما أتمها علي أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق إن ربك عليم حكيم " (٦) وتعليم التأويل هنا هو تعليم تعبير الرؤيا وكلاهما يتفق مع الآخر وتأتي نعمة التأويل في سياق الآية كدلالة علي اختيار سيدنا يوسف واصطفائه للنبوة وأنها من العلامات التي تشير إلي أنه سوف يكون من المرسلين وكذلك جاءت لفظه التأويل في الآية الكريمة من سورة يوسف" وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث " (٢١) وترتبط لفظه التأويل هنا بسياق الآية السابق ذكرها وذلك لإتمام دلائل النبوة والتمكين في الأرض لنبي الله يوسف عن طريق معرفة تأويل الأحاديث أي تعبير الرؤيا وتفسير الأحلام وهذه الوسائل التأويلية والتفسيرية ما هي إلا مقومات للتمكين لنبي الله يوسف وتحقيقا لمشيئة الله.[١٧٥]

ثم يأتي لفظ التأويل في آيتين متتاليتين في سورة يوسف وهما " ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما أنى أراني أعصر خمرا وقال الآخر إني أراني أحمل فوق رأسي خبزا تأكل الطير منه نبئنا بتأويله انا نراك من المحسنين قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويلها قبل أن يأتيكما ذلكما مما علمني ربى إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون " الآية ٣٦، ٣٧) .

تأتى لفظة التأويل في سياق الآية الأولى وهي الإخبار بما يؤول إليه أمر ما أخبره به صاحباه في السجن في رؤياهم المنامية من خلال ما رأوه من الخلق الحسن وكثرة العبادة ومعرفة التعبير والإحسان إلى أهل السجن ثم تأتى الآية الثانية للتدليل على قدرة سيدنا يوسف على الانتقال من تفسير الأحلام إلى التحدث عن الأمور المستقبلية التي لا يعلمها إلا الله وتأتى (إلا نبأتكما بتأويله)

---

[175] الصابوني : مختصر تفسير ابن كثير ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢٤١

أي أنه يصف لهم الطعام القادم إليهم أنه من نوع كذا وكذا وهذا أن دل فإنما يدل على تعليم الله إياه هذه الأمور الخارقة للعادة وإنما تلك الأمور ما هي إلا تمهيدا لما سوف يكون عليه أمر يوسف من شهره والتمكين في الأرض.[١٧٦]

ترتب على تفسير سيدنا يوسف لصاحبيه في السجن وتحقيق نبؤته في أولها أنه طلب من أحدهما الذي ظن أنه الناجي " وقال للذي ظن أنه ناج منهما اذكرني عند ربك " (يوسف:٤٢) وعندما خرج زميله حدث ما حدث فيما رآه ملك مصر من رؤيا منامية أزعجته فقال علماء الملك (قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين) . (يوسف:٤٤)

أي أنهم عجزوا عن معرفة تأويل هذه الرؤيا والحلم يطلق على الرؤيا الصادقة والكاذبة وهذه أضغاث أحلام وكل أضغاث الأحلام لا تأويل لها فهذه لا تأويل لها .[١٧٧]

هنا يتدخل ساقي الملك " وقال الذي نجا منهما وأذكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون "(يوسف:٤٥) أي أنه يعرف من يقوم بتلك المهمة وهو يوسف عليه السلام ليقوم بتفسير هذا الحلم ويأتي لفظ التأويل هنا بمعنى التفسير لما سيكون في المستقبل من أحداث وهو ما يتميز به سيدنا يوسف عن غيره .

وما تلك الحادثة إلا سببا من أسباب التمكين والعلو لنبي الله يوسف عليه السلام أو تحقيقا لرؤياه الأولى بالعلو ويتضح هذا من سياق الآية الآتية " وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربى حقا" (يوسف:١٠١) أي التي كان قصها على أبيه من قبل وقد تحققت وفي نهاية المطاف في هذه السورة دعا يوسف الصديق ربه عز وجل لما تمت نعمة الله عليه باجتماعه بأبويه وأخوته وما من الله به عليه من النبوة والملك " رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث "[١٧٨]

176 المصدر السابق ك نفس الجزء ، والصفحة ، أنظر كذلك : إرشاد العقل السليم على مزايا القرآن الكريم ، لأبي مسعود المعماري ، مطابع صبيح ، القاهرة د.ت ، ج٣ ، ص ٧٠

177 محمد يوسف أطفيش : تيسير التفسير للقرىن الكريم ، نشر وزارة التراث ، عمان ١٩٨٥ ن ج٦ن ص ١٤٨

178 الصابوني : مختصر تفسير ابن كثير ، ج٢ ، ص ٢٦٢

ومجمل ما جاء في هذه السورة الكريمة كلها تتحدث عن تأويل الأحلام وأحاديث الناس وتأويل الأحاديث وتلك الرؤيا هي نفس مدلولها الخارجى الذى تصير إليه .

(٤)في سورة الإسراء ذكر لفظ التأويل قال تعالى " وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خيرا وأحسن تأويلا "(الإسراء :٣٥) ومعنى الآية هو ما يحض عليه ديننا العظيم بالالتزام وحسن الخلق في الأمور التجارية وكلها من صفات المسلمين ويكون أحسن تأويلا أي حالا ومرجعا أي أنه من يقوم بما أمره الله يكون له خير العاقبة أي أن معنى التأويل هنا العاقبة.[١٧٩]

٢- في سورة الكهف جاءت لفظة التأويل مرتين في سياق سرد السورة الكريمة لقصة الخضر مع نبي الله موسى عليهما السلام فقد تعهد سيدنا موسى مصاحبة الخضر دون أن يسأله عن الأفعال التي يقوم بها وخاصة أن دوافعها في الظاهر تختلف اختلافا كبيرا عن ظاهر الشرع والخضر رجل صالح إذا كيف يستوي لدى سيدنا موسى النقيضين (أفعال الخضر – الشرع) من حيث خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار وعندما استقر رأي سيدنا موسى على ضرورة مسائلة الخضر عما صنعه قال له الخضر " هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا " (٧٨) ومعنى " سأنبئك بتأويل " أي بتفسير هذه الأفعال .

وعندما كشف الخضر أسباب أفعاله وفسرها إلى سيدنا موسى قال له " ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا " أي هذا تفسير ما ضقت به ذرعا ولم تصبر حتى أخبرك به ابتداء ولما أن فسره وبينه ووضحه وأزال الشك قال " تستطع " وقبل ذلك كان الإشكال قويا ثقيلا فقال " سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا " مقابل الأثقل بالأثقل والأخف بالأخف وعلى هذا فالمعنى التأويل في هذه الآية التفسير .[١٨٠]

---

[179] رشيد رضا : تفسير القرىن الحكيم الشهير بتفسير المنار ، دار المعرفة ن بيروت د.ت ،ج٣ ، ص ١٧٥

[180] الصابوني : مختصر تفسير ابن كثير ج٢، ص ٢٣٠

وقال الطبري بمعنى العاقبة أي بما يؤول إليه عاقبة أفعاله التي فعلها الخضر ولم يستطع سيدنا موسى الصبر على ترك مسائلته عنها .[١٨١] وكلا المعنيين صحيح .

أما إذا انتقلنا إلى السور المدنية :

وردت كلمة تأويل في سورتين مدنيتين أولهما آل عمران وثانيهما النساء وقد اختار الباحث بعد ذكر الآيات المكية أن يأتي بآيات التأويل في السور المدنية مرتبة غير أنه أخذ في الاعتبار تأخير آية التأويل في سورة آل عمران لما لها من مدلول خاص وإنها المحور الأساسي الذي يدور حوله موضوع البحث وما فيها من بيان صحيح عن التأويل المشروع وما سيكون عند بعض الفرق من اتباع للمتشابه لما في قلوبهم من زيغ وابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.

(٦) وردت في سورة النساء في قوله تعالى " يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول أن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا "(٥٨) والمعنى في هذه الآية تدور حول الخلافات بين المسلمين ضرورة التزام المسلمين بحكم أولى الأمر والتشديد أحسن عاقبة على هذا الأمر بالطاعة والخضوع لهم وأنه يجب عند النزاع في مثل هذه الأمور التحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله والرجوع إليهما في فصل النزاع ذلك خير أما عن معنى أحسن تأويلا رجعة وعاقبة وأحسن من رأيكم الذي تدعون فيه فضلا [١٨٢] وقال السدي أي أحسن عاقبة ومآلا وقال مجاهد : وأحسن جزاء أي أن معنى التأويل هنا أحسن عاقبة . [١٨٣]

181الطبري : تفسير القرآن ج١٦، ص٦

182 اطفيش ك تيسير التفسير ج٢، ص٦٤٣

183القاسمي : محاسن التأويل ج٥ ، ص ١٣٤٧

(٧) وردت كلمة تأويل في سور آل عمران في قوله تعالى " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هي أم الكتاب وآخر متشابها فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلى أولو الألباب"(٧)

الحقيقة أن هذه الآية خاصة نالت قسطا كبيرا من البحث والجدال ليس بين العلماء فقط وإنما بين الفرق الإسلامية إذ أن كل فرقة تزعم أنها مع الحق وأنها تستند في أحكامها إلى الآيات المحكمة أما مخالفوها فإنهم يستندون في أحكامهم إلى الآيات المتشابهة التي لا يعلم معناها إلا فئة معينة من العلماء وهم الراسخون في العلم ويتضح من سياق الآية أن هناك مفارقة بين أهل الحق وأهل الزيغ وموقف كل الفريقين من المحكم والمتشابه إذ أن المحكم لا يلتبس أمره أبد وإذا فقد بقى المتشابه وهذا المتشابه فيه بحثان الأول فيمن يتبع المتشابه وهم أهل الضلال والثاني في من يعلم حقيقة المتشابه .

أما عن معنى المتشابه فيذهب المصعبي إلى أنه ما أستأثر الله بعلمه كوقت الدجال والساعة ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام – وطلوع الشمس من المغرب وقيل المتشابه ما أبهم أوائل السور مثل الم ، والر ، المر ، والمص وغير محكم وبه قال مقاتل وعن ابن عباس ما فيه تقديم وتأخير أو قطع ووصل أو خصوص وعموم .[١٨٤]

<u>أولا :</u> يمن يتبع المتشابه ذهب ابن كثير إلى ما روى أحمد عن ابن أمامه عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله " فأما الذين في قلوبهم زيغ فيبتغون ما تشابه منه " قال هم الخوارج وفي قوله تعالى " يوم تبيض وجوه وتسود وجوه " قال هم الخوارج وهذا الحديث أقل أقسامه أن يكون موقوفا من كلام صحابى ومعناه صحيح فإن أول بدعة وقعت في الإسلام فتنة الخوارج ويرجع مبدأ هام إلى حديث ذو الخويصرة .[١٨٥]

---

[184] المصعبي : هميان الزاد ، ج٤ ، ص ١٥

[185] الصابوني : مختصر ...، ج٢ ص ٢٦٤

وذهب الطبرى إلى أنه اختلف أهل التأويل الذي هو مراد الله عز وجل فقال بعضهم معنى ذلك : الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد وأمر أمته من قبل الحروف المقطوعة من حساب الجمل (ألم) (ألمص) وما أشبه ذلك من الأجل : أرادوا أن يعلموا تأويل القرآن وهو عواقبه .[١٨٦]

ثانيا : فيمن يعلم حقيقة المتشابه ذهب فريق إلى القول بعدم إمكانية تأويل المتشابه ويقرؤون الآية " وما يعلم تأويله إلا الله " فيقفون على لفظ الجلالة " والراسخون في العلم يقولون أمنا به" وكذا رواه ابن جرير عن عمر ابن عبد العزيز ومالك ابن أنس أنهم يؤمنون به ولا يعلمون تأويله . أما الفريق الثاني وهم يقولون بإمكانية التأويل للمتشابه استنادا إلى دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل ويذكر ابن كثير أن التأويل يطلق في القرآن على معنيين أولهما بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه وثانيهما المعنى الآخر وهو التفسير والبيان عن الشيء .[١٨٧]

حقيقة الأمر أن هذه الآية عظيمة والقرآن كله عظيم ويطول الشرح فيها ولعل من أهم ثمار البحث في هذه الآية خصيصا أنها آخر ما أنزل من ألفاظ التأويل في القرآن وبها دحض وإبطال شبه المتأولين المغرضين الذين يعمدون إلى ابتغاء الفتنة لهذه الآيات المتشابهة واثارت الأحقاد المذهبية وهذا الواضح فيما رأيناه من خلاف بين فئات وفرق المسلمين وما كانت هذه الحروب في موقعة الجمل والنهروان إلا من جراء التأويل الفاسد لحقيقة الآيات الكريمة التي ما دعت قط إلى باطل أو فساد . أو فرقة بين المسلمين والحقيقة أن هذه الآية جاءت كقاعدة أساسية ينطلق منها المؤمن إلى الاعتقاد السليم في العقائد والأحكام وجاءت مبينة ومرسخة لمعاني التأويل في الآيات السابقة .

وبعد هذه الجولة في آيات التأويل واستعمالاتها في القرآن الكريم نخرج بعدة ملحوظات هامة هي :

١- تبين من استعمال القرآن لكلمة تأويل ما يلي :

---

[186] الطبري : جامع البيان ، ج١ ، ص ٢٠٠

[187] الصابوني : مختصر ... ج٢ ، ص ٢٦٦

أ- أنها تعنى المرجع والمآل والعاقبة وقريب منها من فسر التأويل بأنه تحقيق الشيء وما يؤول أمره إليه .

ب- التفسير والبيان لأمور اشكلت وكلها يمكننا إرجاعها إلى المعنى اللغوي الأم الذي سبق بيانه وهو رد أو إرجاع الشيء إلى اصله .

تتفق هذه المعاني مع ما ذهب إليه العلماء وخاصة علماء القرن الرابع الهجري من توضيح لمعاني كلمة تأويل وهذا الاتفاق يتأتى من التزام العلماء بالمعاني الموجودة في القرآن وعدم الخروج عليها .

٢- يتضح من خلال منظور التطور التاريخي لمعنى كلمة التأويل : ونزول هذه الكلمة في مراحل متتابعة ومتطورة عن المعاني السابقة لها وأخيرا بآية التأويل في سورة آل عمران وما نص عليه من معاني جديدة وحاكمة لمبدأ التأويل وهذا الإعجاز القرآني مواكبة ومسايرة الفكر البشرى ومراحل تطوره ونضوجه .

فأول مراحل تكوين الدعوة الإسلامية كان معنى كلمة تأويل لا تتعدى معاني التفسير وعندما تطور هذا المفهوم كان أقصى مدى لتطوره هو عاقبة ما سوف يكون سواء من عذاب الكافرين في الآخرة أو تفسير وعاقبة ما سوف يحدث في الحياة الدنيا كما في تأويل الأحلام الذي استخدمه سيدنا يوسف عليه السلام .

أما حقيقة الإعجاز فهي هذه النظرة البعيدة الشاملة بعد تكوين الدولة الإسلامية في المدينة وانتشار الإسلام وما دل على عظمة الخالق في مواكبة معاني هذه الكلمة لما سوف يأتى في المستقبل من تطور في الفكر الإنساني واختلاط الجنس العربي بأجناس أخرى مما أدى إلى انفتاح هذا الفكر الإسلامي على عقليات وأجناس أخرى أخذت في استخدامها لكلمة تأويل معاني لم تكن موجودة من قبل أيام بدء الدعوة الإسلامية وأيضا سد الثغرات التي ينفذ منها التأويل الفاسد والقائمين به وغاية التأويل كما جاء في سورة آل عمران كانت بمثابة القواعد الأساسية والحدود التي من خلالها يستخدم التأويل الصحيح أما من تعدى هذه القواعد فإنه يجد نفسه في الموقف المقابل .

وهو التأويل الخاطئ الذي دلت عليه الآية بأن تابعي المتشابه هم مبتغى الفتنة والضلال وهذا إن دل فإنما يدل على عظمة الخالق وإعجاز القرآن في مواكبة الفكر البشرى وتطوره من خلال نزول القرآن على فترات زمنية معالجا لكثير من آفات الفكر البشرى ولتقويم منهجه في الحياة .

٣- يظهر لنا من تناولنا لآراء علماء الإباضية التي قد استخدمها في عملية إظهار استعمال كلمة تأويل في القرآن أنه ليس سمة خلاف بين الإباضية وأهل السنة في تفسير معنى كلمة تأويل من الناحية اللغوية من السياق القرآني ولكن هناك خلاف كبير بين الفريقين في تناول تأويل المتشابه في سورة آلا عمران وخاصة عندما يتعلق التأويل بصفات الله أو بالصفات الخبرية فإنهم (أي الإباضية) يرفضون بشدة استعمال اللغة على الظاهر بما يوحي لديهم بالتشبيه بين الخالق وخلقه وهذا التشبيه يهدم التوحيد عندهم كما سوف نبين بإذن الله في الباب الثاني .

<u>الفرق بين التأويل والتفسير :</u>

إذا كان معنى التأويل يأتي في السياق القرآني على معنى التفسير فما الفرق إذا بين التأويل والتفسير ؟ وللإجابة على هذا السؤال يجب أن نتعرف أولا على معنى التفسير لغة واصطلاحا .

<u>التفسير في اللغة :</u>

يذكر ابن منظور التفسير من الفسر : البيان فسر الشئ يفسره بالكسر ويفسره بالضم فسرا وفسره إبانة والفسر : كشف المغطى والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل واستفسرته كذا أي سألته أن يفسره لي.[١٨٨]

ويذكر الجرجاني أن التفسير في اللغة راجع إلى معاني الإظهار والكشف وأصله في اللغة من التفسير وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض : فكذلك المفسر يكشف عن نشأة الآية ومعناها والسبب الذي أنزلت فيه [١٨٩].

<u>التفسير في ا لإصطلاح :</u>

التفسير علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمان ذلك .[١٩٠]

وافقت الإباضية على هذه التعريفات السابقة ولا اختلاف فيها بينها وبين أهل السنة .[١٩١] وبالرجوع إلى ما سبق يتضح أن كلمة التفسير في القرآن عنى بها " الإيضاح والبيان والكشف " وبناء على المناقشة التي جرت لمعنى كلمة التفسير في اللغة والاصطلاح على ملاحظة أن معناها واحد هو البيان والإيضاح وكشف دلالة الألفاظ وبالعودة إلى معاني التأويل في اللغة يعرف أن من بينها (التفسير والتدبير) والذي لا يخرج عن كونه تفسير وإيضاح وبيان معاني الآيات إذا لم يوجد تفرقة بين معاني التأويل والتفسير في عهد الصحابة .[١٩٢] إلا أن

---

[188] لسان العرب : مادة فسر ج٦ ، ص ٣٦١

[189] الجرجاني : التعريفات ن باب التاء ص ٥٢

[190] التوحيدي : البحر المحيط ، ط١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٨هـــ ن ج١ ، ص ١٤

[191] أبي عبدالله القلهاتي : الكشف والبيان ن تحقيق سيدة اسماعيل الكاشف ، نشر وازارة التراث ن عمان ١٩٨٠ ، ج١ ، ص ٣٥٢

[192] احمد عبدالمهيمن دقينيش : غشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ، ص ٣٠

هناك فرقا بين استخدام التأويل والتفسير عند المتقدمين على عهد الصحابة واستخدام التأويل بالمعنى الاصطلاحي .

وحقيقة الأمر أن الاختلاف بين معنى التأويل والتفسير جاء في كتب المتأخرين وذهبوا إلى المعنى الجديد وهو الذي يفرق بين التأويل والتفسير يقول الجرجانى " التأويل في الأصل الترجيح وفي الشرع صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى " يخرج الحي من الميت " إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا وأن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا .[١٩٣]

ويذكر الزركشي " التفسير أعم من التأويل : وأكثر استعماله في الألفاظ ومفراداتها ، وأكثر استعمال التأويل في المعانى والجمل ، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها فالتفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا ، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معاني مختلفة إلى واحد منها ، بما ظهر من الأدلة .[١٩٤]

ونختم الآراء التي تناولت الفرق بين التأويل والتفسير برأس حديث ومهم وهو أن من معاني التأويل إذا دخلت في الاعتبار المعنى اللغوي وإرجاع الشيء إلى أصله وقد استخدم في مجال القرآن بصفة خاصة بمعنى التفسير ومن هنا كان المقصود من التأويل والتفسير كشف المراد عن الشيء المشكل وأن كنا نجد فريقا من العلماء يفرق بين التأويل والتفسير ، نظرا لأن التفسير عادة ما يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات أما التأويل فإنه ينصب أساسا على الجمل والمعاني .[١٩٥]

وعلى ما سبق يتضح أن اتساع مسافة الاستخدام العقل في الفكر الإنساني والثقافي وخاصة عند تداخل الثقافات ودخول عناصر جديدة على الفكر الإسلامي إضافة على ذلك وجود عناصر تبتغى الوصول بالتأويل إلى أعلى مراحله ودخول التأويل إلى جميع أرجاء العقيدة واستخدام التأويل معولا على العقل وليس النص

---

[193] الجرجاني : التعريفات باب التاء صفحة ٥٢

[194] الزركشي : البرهان في علوم القرىن ن تحقيق محمد أبو الفضل ، دار التراث ، القاهرة ١٩٨٤ ، ج٢ ، ص ١٥٠

[195] عاطف العراقي : الموسوعة الفلسفية العربية ، مادة تأويل ن معهد الأنماء العربي ، بيروت ١٩٨٦، ج١ ، ص ٢٠٧

وذلك مما دعا البعض إلى رفض استخدام التأويل وتحديد المعاني التي يستخدم فيها ولا يتجاوز تلك الخطوط الفاصلة بين التأويل الصحيح والتأويل الفاسد الخاطئ .

وجدير بنا ونحن نتكلم عن التأويل أن نتعرض لآراء الإباضية وآراء أهل السنة في التأويل من خلال المفهوم الإصطلاحي المتأخر وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله اللفظ وقد وافق الإباضية على هذا المعنى إلا أنهم اشترطوا وجود قرينة أو دليل الذي من أجله صرف به اللفظ عن ظاهرة وهذا إن دل فإنما يدل على تمسكهم بالتأويل الصحيح المشروط بشروط تضمن سلامة هذا التأويل .[١٩٦]

أما إذا انتقلنا إلى رأي أهل السنة فسنجد أبن حزم يقرر حمل الكلام على ظاهرة الذي وضع له في اللغة فلا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله .[١٩٧]

أما إجماع أهل السنة فيمكن إدراكه من خلال رأيهم بأن التأويل في كلام المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك وهذا هو التأويل الذى وقع النزاع في كثير من أموره الخبرية والطلبية بين أهل السنة والإباضية فالتأويل الصحيح منه : الذي يوافق ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة .[١٩٨]

وعلى هذا يكون الاتفاق شبه موجود بين الطرفين غير أن رأي الإباضية سرعان ما يتغير بالكلية عندما يتعلق التأويل بالصفات الخبرية وهم يلجآون إلى التأويل في الصفات الخيرية والرؤية وما شابه ذلك من أمور إعتقادية وكذلك نرى تمسك أهل السنة بالنصوص الظاهرة وخاصة في الأمور التي تتعلق بالصفات والأمور الاعتقادية وخاصة بما يتعلق بالتوحيد وعلى هذا يكون

---

[196] ابي محمد عبدالله السالمي : كتاب شرح طلعات الشمس ، نشر وزارة التراث ن عمان ١٩٨٥ ، ج ١ ، ص ١٧١

[197] ابن حزم : الفصل ، مرجع سابق ج٣ ، ص ٣

[198] ابن ابي العز الحنفي : شرح الطحاوية ، ص ٥١٥ ز

الاختلاف تام في نهج كل من الطرفين في استخدام المصطلح التآويلي أو خاصة في اصطلاح التأويل بمعناه عند المتقدمين من الفقهاء والعلماء .

وهذا ما سوف يتضح من خلال مناقشة آراء الطرفين وإجراء المقارنة بينهما .

استخدامات كلمة تأويل في العصر النبوي :

ولنا وقفه مهمة في تناول استخدام كلمة التأويل في العصر النبوي وهذه الوقفة لابد منها للوقوف على المعنى الأساسي لكلمة التأويل فقد ورد في الحديث الشريف دعاء الرسول لابن عباس " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل " وإذا كان التأويل مستساغا في العصر النبوي فما هو المقصود من هذا التأويل ؟ ولقد أجمع العلماء على أن معنى التأويل المقصود في الحديث هو التفسير وهو العلم بحقائق الأمور والفقه لسرائر الألفاظ ، ودقائق المعنى فالتأويل هنا ليس هو الفهم السطحي الإجمالي الظاهرة لحرفية الألفاظ وليس هو كذلك صرف اللفظ عن ظاهره والعبث بدلالته عبثا يفقد اللغة مقوماتها التعبيرية ويجعل اللفظ رمزا لعديد من المعاني يبتكرها أو يميل إليها الهوى.

ولعل هذا الدعاء يتفق مع ما لقب به ابن عباس من أنه حبر الأمة وترجمان القرآن وذلك لعدة أسباب منها أنه برع في نواحي أدوات التفسير القرآن حتى كان يخلص أي القرآن المدنى من المكي وينقل عنه ترتيب السور القرآنية كلها ، ولقد تقصى أسباب النزول فأحسن التقصى ، فكان يعرف الحضري من السفري ، وكان يعرف النهاري من الليلي .[١٩٩]

إذن فالتأويل لا يخرج عن المعنى المطلوب في تلك الفترة وهو التفسير والتوضيح خاصة وأن القرآن قد نزل بلغة العرب فهم أهل اللغة وقد عرفوا دقائق هذه اللغة ولم تكن لهم الحاجة في التأويل بالمعنى الاصطلاحي (المتقدم) وهذا يظهر من نماذج ما أسماه الصحابة بالتأويل في أفعال رسولنا الكريم عليه الصلاة والسلام وعن مسروق عن عائشة رضى الله عنها قالت : كان رسول الله صلى

---

[199] السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ج ١ ، ص ١٠

الله عليه وسلم يؤثر أن يقول في ركوعه وسجوده (سبحانك الله ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي) يتأول القرآن رواه البخاري وقال ابن كثير أخرجه بقية الجماعة فالتأويل هنا حقيقة أو تطبيق أمر القرآن في قوله تعالى في سورة النصر " فسبح بحمد ربك واستغفره أنه كان توابا "(٣) فالمقصود بقولها رضى الله عنها يتأول القرآن أي يفعل ما أمره به ربه جل ذكره من التسبيح في سورة النصر فصيغة هذا الدعاء هو معنى سورة النصر والعمل بمقتضاها .[٢٠٠]

ونستشهد أيضا بما رواه البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : بينما أنا نائم شربت – يعنى اللبن – حتى أنظر إلى الرى يجرى في أظفارى ، ثم ناولته عمر ، قالو : فما أولته يا رسول الله : قال العلم :

وأيضا عن أبى سعيد الخدري رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بينما أنا نائم رأيت الناس عرضوا على وعليهم قميص فمنها ما يبلغ الثدي ومنها ما يبلغ دون ذلك وعرض على عمر ، وعليه قميص يجره وقيل فما أولته يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الدين

ومعنى هذا أن التأويل هنا يأتى بمعنى تفسير الأحلام ولم يذهب الصحابة في تناول ما يخص الرسول الكريم من التأويل أكثر من المعنيين السابقين يتأول القرآن في التسبيح والرؤيا المنامية وتفسيرها .

التأويل فى عهد الصحابة :

[200] القرطبي ك الجامع لأحكام القرآن ، ج ٢٠ ن ص ٢٣١

حقيقة الأمر أن الحقبة الأولى من الصحابة سارت على نهج الرسول الكريم في تناولها الأمور الدنيوية والأمور العقدية واستخدموا الاستدلال في حل مشاكلهم بأفعال وأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم .[٢٠١] وإن ظهرت الحاجة إلى استخدام العقل لانقطاع الوحي ، إلا أنهم عاشوا في سلام حتى ظهرت أنواع من التأويل الخاطئ في حق الإمام عثمان رضى الله عنه مما أدى إلى فتنة ، وذلك بسبب تأويلهم للآية الكريمة من سورة المائدة (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (٤٤)إذن فمن هذا المنطلق يعد الإمام عثمان من الكافرين والفاسقين الذي مضى عليهم القرآن لأنه لم يحكم كتاب الله وقال الإمام على في مقتل عثمان (تأول القوم على القرآن) ووقعت الفرقة وقتلوه في سلطانه .[٢٠٢]

وللتدليل على أن الحرب بين المسلمين في معركة صفين جاءت نتيجة للتأويل من جهة أهل الشام إذا تأولوا الآية الكريمة من سورة الإسراء (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل أنه كان منصورا) (٣٣) أي أنه من حق أهل الشام المطالبة بالثأر لدم الإمام المقتول ولذلك رد عمار بن ياسر في موقعة صفين لأهل الشام :

نحن ضربناكم عن تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله
ضرب يزيل الهام عن مقيله ويذهل الخيل عن خليله [٢٠٣]

إذن فالأمر يتعلق بالتأويل الخاطئ وليس التأويل الصحيح الذي استخدم في العصر النبوي .

والحقيقة أن حرب الإمام علي مع أهل النهروان (أي الخوارج) إنما جاء أيضا نتيجة تأويل خاطئ من جانب الخوارج عندما خرجوا عليه بعد حادثة التحكيم وقالوا (أن الحكم إلا لله) وكفروا عليا ومعاوية ومن معهما من الصحابة رضى الله عنهم واستحلوا دماء المسلمين وأموالهم ومن مذهبهم أن من ارتكب كبيرة ولم يتب منها فهو كافر مخلد في النار ومن شبههم الفاسدة في هذا أن الله

---

[201] ابن القيم : أعلام الموقعين مطبوعات مكتبة عبدالسلام شقرون ، ١٩٦٨ ، ج ١ ص ٢١٨

[202] نصر الدين بن مزاحم : موقعة صفين ، تحقيق عبدالسلام هارون ، ط ١٣٦٥ ، ص ٢١٣

[203] ابن كثير : المختصر في أخبار البشر ن المكتبة الحسينية ، القاهرة ، د.ت ، ج ١ ص ١٧٦ ز

عز وجل قال في سورة التحريم: (يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه) (٨)ثم قال في آية أخرىفي سورة آل عمران : (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) (١٩٣)فقالوا إن الله نفى الخزى عن المؤمنين وأثبته لأهل النار وهم بذلك يتأولون آيات القرآن على غير معانيها .

وعلى هذا فقد أخذ لفظ التأويل في التطور فدخل في تفسير وتأويل معانى الصفات وتأويل كل ما يخدم مذهبية الفرق الإسلامية واستخدام هذا التأويل لخدمة عقائدهم المذهبية .

والحقيقة أن للتأويل محاسن وله استخداماته التي يحتاج إليها الباحث عن حقائق الأمور ومن هناك كان المقصود من التأويل إظهار أو كشف المراد عن الشيء المشكل .[٢٠٤]

ومن هنا نجد أن أكثر المفكرين لجأوا إلى التأويل هم الذين يسمحون للعقل بدور واضح .[٢٠٥] وعلى ذلك فليس الخطأ في التأويل ولكن الخطأ في مستخدمي التأويل ولا أجد أبرع ولا أحسن مما قاله ابن رشد فلقد صور لنا ابن رشد تصويرا معبرا عما سببه التأويل الخاطئ من الفرقة والبعد عن الشرع ، فالشرع في الصورة التي أمدنا بها بمثابة دواء ناجح وصفه طبيب ماهر لحفظ صحة الناس ، فصادف أن استعمله رجل فاسد المزاج . ردئ الطبع ، فلا يلائمه ، فأول تركيب ذلك الدواء بأن في اسمه استعارة ومجازا ، وأنه إنما أريد به تركيب آخر ، وبذلك أدخل عنصرا جديدا في ذلك التركيب على أنه مقصود من قبل الطبيب ، فاستعمله أناس فإذا به كان سببا في إفساد أمزجتهم ، ثم أتى أناس آخرون فزعموا أن هذا الدواء يشمل عناصر أخرى ، قصدها الطبيب إلا أن المركب .للدواء لم يدخلها في حسابه ، فعمدوا إلى تغيير تركيبه عن طريق تأويل ثان وهكذا كلما زاد إفساد ذلك الدواء لأمزجة الناس ، جاء متأول ثالث ، ورابع فأول وكل تأويل من تأويلاتهم ، يلحق بالناس مرضا آخر جديدا إلى أن فسد ذلك الدواء تماما ، وخرج عن غايته وغرضه الذي وضع من أجله ، وهذه الصورة يشبهها

---

[204]محمد خليل هراس : شرح النونية ، ج١ ، ص ٢٨٧

[205]العراقي : الموسوعة الفلسفية العربية ، مادة تأويل ج١ ص ٢٠٧

ما آل إليه المسلمون من الفرقة الوافقة في شريعتهم ، إذ كل فرقة تأولت بتأويل لم تأوله به الأخرى ، وبذلك مزقوا الشرع كل ممزق وبعدوا به عن غرضه.[٢٠٦]

ولقد فطن ابن رشد بما له من بصيرة ناقدة في الشريعة وإحاطة بتاريخ العقائد الإسلامية ومناهج الباحثين فيها أو المعتقدين لها من مختلف الفرق ، إلى أن أول من شرع في التأويل وحمل النصوص على غير ظاهرها إنما هم الخوارج فيقول : وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج .[٢٠٧]

---

[206] ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ن تحقيق محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٨٠ وما بعدها .

[207] ابن رشد المرجع السابق ص ١٨٢ .

المبحث الثاني

مفهوم التأويل عند المتكلمين

مما تقدم تبين أن التأويل صار بتعدد الاصطلاحات مستعملا في ثلاثة معان إثنان متعارف عليها عند أهل اللغة منذ وقت متقدم .

ومعنى ثالث اصطلح عليه مؤخرا من قبل المتكلمين في الفقه وأصوله ، وأكثر من استعمل بهذا المعنى في أبواب العقيدة وتوصلوا بذلك إلى نفس الصفات وتحريف الآيات .

فمفهوم التأويل عند المتكلمين هو : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وهذا التعريف هو الدارج في كتب المتكلمين عند الكلام عن تعريف التأويل ، وعند تأويل نصوص الصفات .

فالمعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين مرادهم بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره ، وهذا هو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه ولهذا يقولون " التأويل على خلاف الأصل ، والتأويل يحتاج إلى دليل .

هذا وقد تعددت التعريفات لمعنى التأويل عند المتكلمين .

من ذلك :

مثلا عند المعتزلة قول القاضي عبد الجبار [٢٠٨] لابد أن يعرف ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد . فما وافقه حمله على ظاهره ، وما خالف الظاهر حمله على المجاز وإلا كان **الفرع ناقصاً للأصل ، ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة .[٢٠٩]**

وعند الأشاعرة نأخذ قول الجويني[٢١٠] حيث قال : يتعين على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية فإن صدفها غير مستحيل في العقل وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ، ولا في تأويلها فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به وإن لم تثبت

---

[208] عبد الجبار بن احمد الهمذاني ، أبو الحسين ، شيخ المعتزلة ، له تصانيف كثيرة منها : تتريه القرآن عن المطاعن ، شرح الأصول الخمسة ....وغيرهما .ن توفي سنة ٤١٥ هــ ز
أنظر : الأعلام للزركلي ، ج ٣ ، ص ٢٧٣

[209] المغني في أبواب التوحيد والعدل : القاضي عبدالجبار ن مطبعة البابي الحلبي ن القاهرة ١٣٨٥ هــ ن ج ١٦ ن ص ٣٠٥

[210] هو إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني ولد سنة ٤١٩هــ في جوين من أعمال نيسابور من فقهاء الشافعية ومن أكبر أئمة الأشاعرة له مؤلفات عديدة منها الشامل ، الإرشاد توفي سنة ٤٧٨هــ
أنظر سير أعلام النبلاء ١٨/٤٦٨، والأعلام ٤ /١٦ ز

الأدلة السمعية بطرق قاطعة ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل وثبتت أصولها قطعا ولكن طريق التأويل يجول فيها فلا سبيل إلى القطع .. وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل فهو مردود قطعا .[211]

وعند الماتريديه نأخذ قول أبى المعين النسفي[212] حيث قال : " فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه ويجب صرفه إلى مالا يستحيل أو تفويض المراد إليه ، والإيمان بظاهر التنزيل ، مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئا من إمارات الحدث[213]

إذا مما تقدم يتبين لنا أن التأويل عند المتكلمين هو : صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به .

ولكن هذا الاستعمال لكلمة التأويل بالمعنى الذي عرفه بها المتكلمون " كان في العصور المتأخرة وليس في العصور المتقدمة التي هي موضع الاستشهاد ومن نقل عنه هذا المعنى في العصور المتأخرة لم يكن من المختصين باللغة وإنما هم بين فقيه أو متكلم أو أصولى ، كما أن من عرف التأويل بالمعنى الثالث لم يستشهد ويمثل لذلك بعكس المعنيين الأوليين " [214]

وبذلك أصبح النص عند أهل الكلام الباطل من المتكلمين ونحوهم خاضعا للتأويل فيعملون فيه أراءهم واجتهاداتهم ومسلماتهم العقلية دون أن ينظروا إلى مراد المتكلم وقصده من هذا الكلام ، ودون أن يرجعوا إلى النصوص الأخرى التي قد تكون نصا في بيان المراد.[215]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية " .. ومنشأ الشبهة الاشتراك في لفظ التأويل .[216] وهذا هو التأويل المذموم والباطل الذى يخالف منهج سلف الأمة يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن التأويل بهذا المفهوم إنه " تأويل أهل التحريف والبدع ،

---

[211] الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الأعتقاد : الجويني ، تحقيق أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط١ ن بيروت ١٤٠٥هـ

[212] ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن أبي الفضل النسفي المكحولي نسبة إلى نسف ومكحول جده الأعلى ، ولد عام ٤٣٨هـ من مؤلفاته : تبصرة الأدلة ، بحر الكلام ، التمهيد . انظر الأعلام ٣٤١/٧ ، معجم المؤلفين ٦٦/١٣

[213] النسفي : تبصرة الأدلة ن تحقيق كلود سلامة ، ط ١٩٩٥ ، ج١ ، ص ١٨٣ .

[214] اجليند : ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ، ص ٣٣ بتصرف

[215] المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، ج٣ ، ص ١١٤٧

[216] انظر الأكليل في المتشابه والتأويل ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٩٣هت ، ص ١٧

الذى يتأولونه على غير تأويله ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك ، يدعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل ويصرفونه إلى معان هي نظير المعاني التي نفوها عنه "[٢١٧]

والتأويل بمفهوم أهل الكلام هو حقيقة التأويل التي يريدها المتكلمون من حمل المعنى على معناه المجازى دون الحقيقة .

والخروج عن النص وتغير الحقائق فيه بما يتوافق مع أهوائهم وعقولهم " فالقول بالمجاز مهما سيق له من حجج دفاعا عنه فيه خروج على النصوص ، وإخلال بما تضمنه من حقائق ، وإلا فماذا بعد صرف الألفاظ عن وجهتها إلا القضاء على معناها بالمعنى الذى يقدره المتأول وهو يعلم أنه مغاير لما في الكلام[٢١٨] .

وقد توسع التأويل عند المتكلمين حتى أعمل في جميع النصوص التي توهم التشبيه على حد قولهم .

يقول إبراهيم اللقاني[٢١٩] في منظومته في الاعتقاد المسماة جوهرة التوحيد :

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزييها[٢٢٠]

بل تعدى الأمر إلى أكثر من ذلك حتى أوجب بعضهم رد ما لا تأويل له . يقول الغزالي[٢٢١] : " والقول الوجيز : أن كل ما لا تأويل له فهو مردود ، وما صح وتطرق إليه التأويل قبل "

وقال أيضا " ظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيح والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل .[٢٢٢]

---

[217] ابن تيمية : الفتاوى ج ٣ ، ص ٦٧ .

[218] لطفي عبدالبديع : فلسفة المجاز ص ٢٦٨

[219] ابراهيم بن ابراهيم بن حسن اللقاني نسبة إلى لقانه من البحيرة بمصر فقيه ومتكلم له مؤلفات عدة منها : جوهرة التوحيد توفي ١٠٤١ هـ .أنظر مقدمة شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ، والأعلام ٢٨/١

[220] البيجوري : تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤٠٣ هـ ص ٩١

[221] هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي ن أبو حامد ، الملقب بحجة الإسلام ، من فقهاء الشافعية وأئمة الأشاعرة والصوفية ، ولد بطوس ٤٥٠ هـ وتنقل في البلدان ثم عاد إلى بلدته له مؤلفات منها إحياء علوم الدين ن وتهافت الفلاسفة ، والاقتصاد في الاعتقاد ، توفي سنة ٥٠٥ ، أنظر شذرات الذهب ١٠/٤ ن والعبر ٣٨٧/٢

[222] الغزالي : االاقتصاد في الأعتقاد ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت ١٤٠٣ هـ . ص ١٣٣ .

فهم يرون أن الذى يستحق التأويل هو النصوص المقتضية للجسمية أما الأدلة العقلية فلا تقبل التأويل .

يقول الرازي " الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل " [٢٢٣]

وقد قال الشيخ العلامة محمد بن عثيمين ـ رحمه الله ـ مجرد صرف اللفظ عن ظاهره بلا دليل شرعي مخالف للدليل ، وقول على الله تعالى بلا علم .

وقد حرم الله تعالى ذلك في قوله :" قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن .." .

وهؤلاء المؤولون لأسماء الله تعالى وصفاته ليس لهم علم مأثور فيما أولوه إليه ، ولا نظر معقول سوى شبه يحتجون بها يناقض بعضها بعضا . [٢٢٤]

---

[223] الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٢٢٨ ز

[224] ابن عثيمين : فتاوى أركان الإسلام ، دار الثريا ، ط١ ، الرياض ١٤٢١هـ ، ص ٦٩

المبحث الثالث

التأويل عند الإباضية

<u>بعض الآراء التأويلية لدى الإباضية :</u>

من أهم آرائهم هي أن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين وأن مرتكب الكبيرة من أهل القبلة موحد مؤمن . فهو كافر (كفر نعمة) [٢٢٥] لأكفر ملة أي أنه مؤمن بالله وبوحدانيته وبرسوله صلى الله عليه وسلم .

ويفسر الحكم ويعلله أحد كتاب الإباضية في قوله وهم يرون في مرتكب الكبيرة رأي الحسن البصري وجابر بن زيد وغيرهما عدم الحكم عليه بالشرك كما يقال عن الخوارج وإنما يقولون هو منافق ولا يمكن لمرتكب الكبيرة في حالة معصيته وإصراره عليها أن يدخل الجنة إذ لم يتب ولعل أعنف الخصومات أنما كانت بين الإباضية والخوارج في هذا الموضوع منذ آثارها نافع بين الأزرق حسبما نقلته مصادر التاريخ .[٢٢٦]

إلا إنه يوضح مفهوم كلمة الكفر على الموحد ، فالمقصود بها كفر النعمة لأكفر الشرك من باب قوله صلى الله عليه وسلم " سباب المسلم فسوق وقتاله كفر " ولا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض .[٢٢٧]

وعلى هذا فالكافر هو كافر فضل الله عليه وجاحد له وإلا لما ارتكب ما نهاه عنه الله وتوقفوا في أطفال المشركين [٢٢٨] وجوزوا تعذيبهم على سبيل الانتقام وأجازوا أن يدخلوا الجنة تفضل.[٢٢٩] وحكى الكعبى عنهم أنهم قالوا بطاعة لا يراد بها الله تعالى كما قال أبو الهذيل ثم اختلفوا في النفاق أيسمي شركا أم لا ؟ قالوا أن المنافقين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا موحدين إلا أنهم ارتكبوا الكبائر فكفروا في الكبيرة لا بالشرك .[٢٣٠]

ويرى الإباضية أن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغى وإلا أن لهم تفسير في دار مخالفيهم يوضح وجهة نظرهم في هذا الشأن.

---

[225] الباروني : مختصر تاريخ الأباضية ن ص ٦٦

[226] على يحيى معمر : الإباضية بين الفرق افسلامية ص ١٤٠

[227] على يحيى معمر : الإباضية دراسة مركزة ن ص ٥١

[228] السفاريني : لوامع الأنوار البهية ، ج ١ ص ٨٨

[229] الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ص ١٣٢

[230] الشهرستاني ا: الملل ن ج١ ، ص ١٢٣

و لحكم الدار في نظر الإباضية أربعة صور هي كما يلى [231]:

١- الدار دار إسلام ، ومعسكر السلطان معسكر إسلام ، وذلك عندما يكون الوطن مسلما والأمة مسلمة والدولة مسلمة تعمل بكتاب الله .

٢- الدار دار إسلام ومعسكر السلطان معسكر إسلام وذلك عندما يكون الوطن مسلما والأمة مسلمة والدولة مسلمة لكنها لا تلتزم بالمنهج الإسلامى في الحكم سواء أكانت من الإباضية أو من مخالفيهم .

٣- الدار دار إسلام ومعسكر السلطان معسكر كفر وشرك عندما يكون الوطن مسلما والأمة مسلمة والحاكم دولة مستعمرة مشركة كتابية أو غير كتابية .

٤- الدار دار كفر ومعسكر السلطان معسكر كفر وذلك عندما يكون الوطن للمشركين تسكنه أمة مشركة وتتولى الحكم فيه دولة مشركة

ومن الآراء التأويلية للأباضية أنهم يرون أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أحداثاً وإبداعا ، ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازا.[232] ، أي أن الإنسان حر في اختياره مكتسبا لعمله ليس مجبرا عليه ولا خالقا لفعله [233]

ولعل مرجع هذا إيمانه بالقدر إذ يرى الإباضية أنه لا يتم إيمان المرء إلا إذا آمن بالقدر خيره وشره وأنه من عند الله ، يعتمدون في ذلك على الأيات الكريمة ، والله خلقكم وما تعملون " هل من خالق غير الله " ، والله خلق كل شئ وكذلك للعبد الاختيار والكسب .[234]

وعلى عموم آراء الإباضية فهم يستخدمون التأويل في كثير من الآراء والأفكار التي تتشابه مع آراء المعتزلة والتي نستعرضها بإيجاز:-[235]

١- يتأول الإباضية أن معرفة الله تبارك وتعالى واجبة بالعقل قبل ورود الشرع وأن صفات البارئ جل وعلا ذاتيه ليست زائدة على الذات ولا قائمة بها ولا حالة فيها .

---

231 على يحيى معمر : الإباضية دراسة مركزة في أصولهم ن ص ٤٨ وما بعدها بتصرف .

232 الشهرستاني : الملل ، ج١ ص ١٣٢

233 معمر ، المرجع السابق ن، ص ٥٠

234 سالم السمائلي : إزالة الوعثاء ، ص ٦٠

235 الفونسو نللينو ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨٠ ، ص ٢٠٤ وما بعدها .

٢- **القول بخلق القرآن أما الإباضية فإن الشيخ محمد أطفيش يقول بلسانهم أن القرآن مخلوق فهو في هذا الرأي يوافق المعتزلة .[٢٣٦]**

٣- **تأول الإباضية النصوص الدالة على رؤية الله تعالى قالوا بنفي الرؤية وأنها تهدم التوحيد من أساسه ويرون أنه ينبغى تأويل الآيات الموهمة للتشبيه بما يقتضيه المعنى من السياق كتأويل الاستواء على العرش بالاستيلاء فالله منزه والرؤية توجب الحلول والتحيز ، وتقرر الظرفية وتقتضى بالجهة وما إلى ذلك . [٢٣٧]**

٤- **قالت الإباضية بخلود أهل النار فيها أي أن الخلود في الجنة والنار أبدى يؤكد هذا قول شاعرهم (يعنى مرتكب الكبيرة)**

لكنه في النار قطعا يخلد ** فهو بها معذب مؤبد [٢٣٨]**

ومرجع هذا المبدأ التأويلى بالخلود في النار يرجع إلى مبدأ الوعد والوعيد وهو أن الله صادق وعده ووعيده الواردين في القرآن

٥- **رأي الإباضية في التوحيد أن كلمة التوحيد هي أن تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وأن ما جاء به حق وإنكار أي قسم من هذه الأقسام الثلاثة شرك .[٢٣٩]**

ويفسر الموضوع أكثر الشيخ أطفيش ويقول الإيمان بجملة الملائكة والرسل وجملة الكتب التي أنزلها على رسله ومن آمن بهذه الأمور التي كان يدعوا إليها الرسول صلى الله عليه وسلم في عقيدته ، فقد تم إيمانة فيما بينه وبين دين الله وفيما بينه وبين الناس .[٢٤٠]

---

[236] اطفيش : إزالة الأعتراض عن محقي آل أباض ، وزارة التراث ، ، عمان ١٩٨٢ ، ص ٢

[237] سالم السمائلي : إزالة الوعثاء ، مرجع سابق ، ص ٦٠

[238] عبدالله بن حميد بن سلوم : جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام ، ، وزارة التراث ، عمان ١٩٨١ ، ج١ ، ص ٢

[239] معمر : المرجع السابق ص ٤٩ .

[240] محمد اطفيش ك الذهب الخالص المنوه بالعلم الخالص ، ط ١٣٨١هـــ ن ص ٥٣ .

رأي الإباضية فى الإمامة (الخلافة) :

١- الإمامة في المذهب الأباضى من الأصول أو معنى كونها من الأصول أنه لا يجوز الخلاف فيها .[٢٤١]
٢- عقد الإمامة فريضة بفرض الله للأمر والنهي ، والقيام بالعدل وأخذ الحقوق من مواضعها ، ووضعها في مواضعها ومجاهدة العدو ، والدليل عليها من الكتاب والسنة والإجماع[٢٤٢]
٣- رآسة الدولة الإسلامية (الخلافة) ليست مقصورة على قريش أو العرب [٢٤٣] وإنما يراعى فيها الكفاءة المطلقة فإن تساوت الكفاءات كانت القرشية أو العروبة مرجحا [٢٤٤]. ولعل السبب في ذلك تأولهم قوله تعالى " إن أكرمكم عند الله أتقاكم " ومن ثم كانت الدعامتان الأساسيتان في شروط الخلافة الكرم والتقوى وأسقطوا القرشية .[٢٤٥]

وبعد هذا العرض ننتقل إلى فرق الإباضية وشرح ما توصلوا إليه من آراء تأويلية جعلتهم يتميزون عن غيرهم من حيث الآراء الدينية والعقائدية والسياسية .

---

241 الباروني : مختصر تاريخ الأباضية ، ص ٦٨

242 معمر : افباضية دراسة مركزة ص ٤٦ .

243 لعل هذا الرآي هو ما جعل أكثر البربر والعجم الشاردين في البلاد ينتمي إلى مذهب الإباضية ، وذلك طمعا في الرئاسة والقيادة إذ انتفت القرشية ، وأصبح من حق الجميع الوصول إلى الرئاسة والخلافة .

244 يعدد علي يحيى معمر في كتابه الإباضية دراسة مركزة ١٢ نقطة للإمامة ، انظر ص ٤٨ .

245 مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ١٩٩١ ، ص ١٣٩ .

فرق الإباضية :

يتردد أحيانا الباحثون في الحديث عن نشأة الخلاف بين الفرقة الواحدة ولعل هذا التردد يختفي عندما يلتزم الباحث بالموضوعية والحياد العلمى في تناول أسباب الخلاف التي دعت إلى تعدد الفرقة الواحدة إلى عدة مذاهب مختلفة ينشأ عنها فرق جديدة .

ومن العسير أن يحدد الباحث الخلاف الأول عند الإباضية والمسائل التي اختلفوا فيها ولكنه يستطيع أن يجزم أن الخلاف داخل المذهب قد وقع منذ نشأته [٢٤٦] .

فمن الطبيعى أن يختلف بعض العلماء في المذهب الواحد وقد تصل حدة النقاش إلى درجة العنف والقسوة .

والحقيقة أن من يدرس الفرق الإباضية يجد هناك اختلافا في ذكر أسماء الفرق المنبثقة أو الخارجة على المذهب الرئيسى وهذا الاختلاف كمى وكيفي إذ أن كتاب المقالات والفرق بعضهم يذكرهم أنهم أربع فرق وهو رأي الأشعري [٢٤٧] يتفرع منها عدد كبير والبغدادي[٢٤٨] يذكرهم أربع فقط بدون فروع والشهرستاني[٢٤٩] يذكرهم ثلاث وهذا هو الاختلاف الكمى أما الاختلاف الكيفي فإنه يستلزم بناء على التصنيف الكمى إضفاء آراء عقائدية لكل فرقة منبثقة جديدة مما يحصل هناك اختلاف كيفي في الآراء .

ولكننا للحياد العلمى سوف نستعرض ما دونه الإباضية أنفسهم في انقسام الفرق الإباضية إلى ست فرق وهي :

(النكارية . النفاثية . الخلفية . الحسينية . السكاكية . الفرثية)

ويرى الشيخ أبو عثمان المرغنى من كتاب الإباضية . " أن الفرق الست لا يمثلون المذهب الأساسى للأباضية إلا أنهم أنشقوا على المذهب .

---

[246] معمر : الإباضية بين الفرق ص ٩

[247] الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج١ ، ص ١٨٣ ز

[248] عبدالقاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٠٤ وما بعدها

[249] الشهرستاني : الملل والنحل ج١ ، ص ١٢٣

يقول : " ضلوا بافترائهم الكذب على الله وعلى رسوله وأئمة دينه رضى الله عنهم " بل ويحكم عليهم بأنهم باؤوا بالكفر والخزي مما ليس لهم فيه سلطان ولا هو لله بدين ولا ينالون به خيرا ولا جنة ومن مات منهم عليه فهو من المسرفين الذين هم أصحاب النار خالدين فيها أبدا ومن عاش منهم في ذلك الشقاق فاللعنة تدركه ما دام غير مقلع عن كفره ومن ارتاب فيهم وشك وامترى فيما هم عليه فهو منهم ومعهم في الدرك الأسفل من النار ."[٢٥٠]

ورغبة في التخفيف نادى بعض الكتاب المعاصرين من الإباضية إلى أن الاختلاف في المذهب الواحد دارج ووارد وأن المذهب الأباضى ليس بدعا من المذاهب الإسلامية فقد كان الخلاف يقع بين العلماء فيتناقشون فيه ويستطيع بعضهم أن يقتنع بعضا وقد يصر كل واحد منهم على رأيه . وقد يخالف أحد العلماء من سبقه في فتوى فينتج عن كل ذلك تعدد الأقوال في المسألة الواحدة[٢٥١] .

الآراء التأويلية لفرق الإباضية :

١- النكارية :

وقع في سنة ١٧١ هـ حدث سياسى هام في المغرب الإسلامى في الدولة الرستمية وذلك أن الإمام عبد الرحمن بن رستم عندما أحس بدنو الأجل ترك الأمر شورى بين سبعة من الناس من بينهم أبى قدامة بن يزيد بن فندين وعبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم وبعد مشاورات وقع الاتفاق على بيعة عبد

[250] أبو عثمان المارغني : رسالة فرق الإباضية الست وما زاغت به عن الحق ، مخطوط تحت رقم ٢/٦٩ مكتبة بن يزجن ، الجزائر العاصمة ، صفحة التقديم .
[251] المصدر السابق ص ١

الوهاب فكان ممن تقدم للبيعة أبو قدامة بن فندين وقال حين هم بالبيعة نبايع على ألا يقضى في شئ دون مشورة جماعة مخصوصة من الناس .[٢٥٢]

والواقع أن ابن فندين كان يعتقد في نفسه الكفاءة والقدرة على تولى الأعمال وانتظر فترة بعد بيعة عبد الوهاب ابن رستم لعلة يستشار في أمر الدولة ويوكل إليه في عمل مون الأعمال الجليلة ولكن شيئا من ذلك لم يحدث وآثار بن فندين نزاعا وخلافا قوامه أن الإمامة باطلة .[٢٥٣]

ووقع الخلاف بين الإباضية في المغرب فاقترح أن يؤخذ رأي أباضية المشرق الإسلامى في عمان والبصرة يومئذ ، فأرس إليه الفقيه الأباضى الربيع بن حبيب صاحب (الجامع الصحيح المسند الأباضى المشهور) بأن الإمامة صحيحة والشرط باطل وأنه يجوز تولية رجل من المسلمين إذا كان فيهم من هو أفقه منه وزعيم هذه الفرقة هو أبو قدامة بن فندين [٢٥٤].

وترجع اصل التسمية بالنكارية لأنهم أنكروا إمامة الإمام عبد الوهاب بن رستم وأما الذين أيدوا إمامة عبد الوهاب بن رستم وصوبوا إمامته فسمو (وهابية) وهم جمهور أباضية المغرب .[٢٥٥]

وسميت النكارية أيضا بالنكاثية لأنهم نكثوا بيعة الإمام بغير حدث والحقيقة أنه بمقتل بن فندين نفسه وفرار مساعده شعيب إلى ليبيا حيث استمر في دعوته وانضم إليهم عبد الله بن يزيد الفرازى وأصبح لهم نصيب ضخم من المقالات . [٢٥٦]

يقسم الكتاب الأباضيون آراء النكارية إلى سياسية وعقدية .

أ- <u>وأهم آرائهم التأويلية السياسية</u> (التي خالفوا فيها الإباضية) :

١- الإمامة غير مفترضة .

٢- صلاة الجماعة غير جائزة وراء الأئمة الجورة .

---

252 معمر : الإباضية بين الفرق ن ص١٢ وما بعدها .

253 صابر طعيمة : افباضية عقيدة ومذهباً ن دار الجيل ، بيروت ١٩٨٦ ن ص ٥١

254 أبو العباس الدرجيني : طبقات المشايخ بالمغرب ، تحقيق ابراهيم طلاس ، مطبعة البعث بالجزائر ١٩٧٤ ، ج١ ، ص ٤١ .

255 سليمان الباروني : مختصر الإباضية ص ٣٤

256 أبو القاسم بن أبراهيم البرادي : رسالة في كتب الإباضية مع دراسة في تاريخ الإباضية ، دراسة وتحقيق محمد زينهم ، واحمد عبدالتواب ، دار الفضيلة ، القاهرة ، ص ١٧

٣- عطايا لملوك لا يحل أخذها .

٤- لا يجوز ولاية المفضول .

وقد كان أئمة الإباضية جميعا ابتداء من جابر فما بعد يقولون إن الإمامة فرض كفاية وأنهم كانوا يصلون خلف الحجاج وأنهم أحلو أخذ عطايا الملوك ما لم يؤدى إلى حرام وأجازو ولاية المفضل مع وجود الأفضل .[٢٥٧]

<u>ب- أهم آرائهم التأويلية العقدية :</u>

(ولعل أهم المصادر في هذا الشأن هو أراء أبو عثمان بن خليفة المارغنى)

١- ألحدوا في السماء .

٢- قالوا أن ولاية الله وعداوته تنقلب بالأحوال كالعباد الجاهلين بالمال يعادى العبد ما عمل الكفر وإذا تاب أيقن.

٣- قالوا إن أسماء الله مخلوقة .

٤- قالوا يجوز الانتقال من الولاية إلى الوقوف .

٥- قالوا محبة الله تقوم بالسماع .

٦- قالوا من لم تبلغه دعوة الإسلام ودعى إلى ديم سماوى آخر لا يجوز له أن يجيب).

٧- قالوا أن الله لا يأمر بالنوافل .

٨- قالوا الحرام المجهول حلال .

٩- قالوا بالوقوف في الأطفال كلهم .

١٠- قالوا بجواز شرب الخمر على التقية .

١١- قالوا لا كفر إلا فيما تقطع عليه اليد وهو ربع دينار ومن أخذ دونه ليس عليه شئ .

١٢- قالوا اللطمة والنظر بشهوة والقبلة ودخول الحمام بغير إزار صغائر غير كبائر

---

[257] معمر : الإباضية بين الفرق ، ج٢ ، ص٨

ولقد أوردت أهم الآراء وإن كان يعدها (المارغنى) عشرين رأيا لكننا وجدنا أن أهمها هذه السباب السالفة الذكر والمطلع على هذه الاراء يجد هناك خلافا كبيرا بين النكارية والإباضية كما هو واضح .[٢٥٨]

٢- النفاثية :

هي أتباع فرج نصر النفوس المعروف بالنفاث.[٢٥٩]
واختلف في اسمه فيقولون عنه أن فرجان نصر النفوس وكان نفاث هذا من أحدى القرى القريبة من جبل نفوسة ولعلها القرية المعروفة بنفاثة إلى الآن .[٢٦٠]

ويرجع أحد مؤرخى الإباضية نشأة هذه الفرقة إلى الحقد الذي ملأ قلب نفاث من الأمام سعد عندما تولى الإمامة على قنطرار خلفا لأبيه فكانت له صدمة حزت في نفسه وملأت قلبه حقدا على الإمام وعندما وصلا إلى وطنهما وكان متجاورين استقبلهما الناس بالترحاب وبدأ سعد القيام بمهام منصبه أما نفاث فقد جعل يطعن على الإمام " أفلح " وينتقده في مجالسه الخاصة والعامة .[٢٦١]

آراء النفاثية التأويلية :

١- **أن الله هو الدهر فلما سئل عن ذلك قال هذا وجدته في الدفتر (يعنى الكتاب المسمي بهذا الاسم عنده) .**
٢- **انكر الخطبة في الجمعة وقال إنها بدعة .**
٣- **أنكر على الإمام استعمال العمال والسعاه لجباية الحقوق الشرعية**
٤- **ابن الأخ الشقيق أحق بالميراث من الأخ لأب .[٢٦٢]**

---

[258] أبو عثمان المارغني : رسالة في الفرق الإباضية الست ، مخطوط سابق ، ص ٢

[259] الباروني : مختصر .. ص ٣٧

[260] معمر : الإباضية بين الفرق ج٢ ، ص ٢١

[261] الباروني ك المرجع السابق ن نفس الصفحة

[262] البارادي : رسالة في كتب الإباضية ، ص ١٩

٥- إن المضطر بالجوع لا يمضى بيع ماله إذ باعه لأجل ذلك وعلى من شهد مضرته تنجيته .
٦- إن الفقد لا يتحقق إلا فيمن تجاوز البحر .

٧- إن الإمام إذا لم يمنع رعيته من جور الجورة وظلمهم لا يحل له أن يأخذ الحقوق التي جعلها له الله عليهم لتقاعسه عن الدفاع عنهم .
٨- من أعطى لعامل أفلح الزكاة كان كمن أعطاها لنوبار ملك السودان .
٩- أفلح غفل واتبع الصيد وضيع أمور المسلمين .
١٠- أفلح يزيد في خلقته : وجهه زراع ولحيته زراع وعمامته زراع .[٢٦٣]

ومن الواضح أن آخر ثلاث أسباب توضح وجهة نظر سياسية بحتة وأن كان الهدف الأساسى في نشأة هذه الفرقة هي نقد فكرة توريث السلطة واختفاء مبدأ الاختيار الحر في الحكم الرستمى عندما تولى أفلح بن عبد الوهاب الإمامة خلفا لأبيه .

[263] معمر : نفس المرجع ج٢ ، ص ٢٤ وما بعدها بتصرف ز

٣- الخلفية :

هم أتباع خلف بن السمح بن أبى الخطاب الأعلى المعفرى ، وكان أبو السمح بن أبى الخطاب عبد الأعلى واليا على جبل نفوسة وما يليها إلى ضواحي طرابلس وقابس بليبيا وتونس وعندما توفي أبو السمح بادر جماعة من الناس وأسندوا إليه أمر الولاية دون انتظار إذن الإمام أو أوامره ، وقبل هذا (خلف) العمل وبدأ يتصرف تصرف الولاة .[٢٦٤]

ولما بلغت الأحداث إلى تاهرت وفهم الإمام مجرى الأمور رأي أن لا يقر هذه الخطوة فبعث برسالة إلى السمح يلومه فيها على تسره ويأمره باعتزال أمور الناس ، وولى غيره على الجبل[٢٦٥]إلا أن السمح رفض هذا الأمر وقامت بين جماعة خلف وبين الإمام خلافات ومناوشات ، وعندما تولى الإمام أفلح بن عبد الوهاب بعد أبيه تمكن من قهر خلف بن السمح والتغلب عليه عام ١٢١ هـ [٢٦٦]

ونذكر هنا رأي أحد الإباضية فيقول وملخص ما يقال في هذا الأمر أن خلف هذا رجل صارع على الحكم طمعا في الحكم كما سار الألف من أجل هذا الغرض وليست الخلفية فرقة أصلا فلا هي داخلة تحت العنوان العام ولا تحت العنوان الخاص وليس لها وجود أما خلف فقد يكون زعيما سياسيا أو ثائرا أو خارجيا أو ما شابه ذلك ولكنه ليس إماما أو رئيسا لفرقة من فرق الإباضية .

ومن العجب ألا نرى لهذه الفرقة أي آراء عقدية ولعل هذا يثير بعض التساؤلات التي لا أجد لها إجابة سوى ما يراه بعض الباحثين بأنه ليس للخلفية آراء إلا جواز انفصال ليبيا عن الجزائر في الحكم ونلحظ أن هذه ليست فرقة دينية مفترقة عن الإباضية ولكن أقصى ما يقال عنها أنها فئة باغية عن الإمامة الرستمية يرأسها زعيم سياسى وليس إمام دينيا [٢٦٧] ولهذا يظهر ويتضح لماذا لم تنتج عن الخليفة آراء دينية .

---

[264] سليمان الباروني : الأزهار الرياضية في ائمة وملوك الإباضية ، تحقيق محمد علي الصليبي ن وزارة التراث ن عمان ١٩٨٧ ، ج٢ ص ١٠٢

[265] معمر : نفس المرجع ص ٣٠

[266] الدرجيني : طبقات المشايخ بالمغرب ن ج١ ن ص٦٨

[267] البارادي : رسالة في كتب الإباضية ص ٢٠

٤- الحسينية :

هم أتباع أبي زياد أحمد بن الحسينى الطرابلسى عاش في القرن الثالث الهجرى وألف مجموعة من الكتب وله مؤلفات كثيرة إلا أن أحداً لم يعثر على هذه الكتب نظرا لأنها لم تطبع أو تداول . [٢٦٨]

[268] معمر : الإباضية بين الفرق ، ج٢ ن ص ٣١

ويقال أن هذه الفرق الحسينية امتزجت مع فرق أخرى تسمي " العمدية " ويبدو أن أصلها كان واحدا ولكن أئمتها اختلفوا إذا أن كتاب المقالات يسجلون بينهما فروقا بين الأئمة إذ ينهج بعضهم نهج المعتزلة والبعض الآخر نهج الإباضية ، وأن كانوا بالجملة حسينية وعمدية يبتعدون عن جميع الأطراف .

<u>آراء الحسينية التأويلية :</u>

١- لا يشرك من أنكر سوى الله من النبوة أو الأركان أو ما في حكمها .
٢- حكموا بالشرك على المتأولين المخطئين من فرق الأمة .
٣- الحب والرضا والولاية والعداوة والغضب والسخط أفعال الله وليست بصفات له .
٤- يسع جهل معرفة محمد عليه الصلاة والسلام وليس على الناس ألا معرفة المعبر عنه.
٥- أباحوا الزنا وأخذ الأموال لمن أكره على ذلك تقية منه ويغرم بعد ذلك .
٦- الحرام المجهول معاقب عليه
٧- أنكروا السنة والإجماع والقياس .
٨- الآذان وصلاة الجمعة بدعة .[٢٦٩]
٩- فرقوا بين الأسماء والأحكام فسموا اليهود منافقين وسموا المتأولين مشركين وأجازوا السبى منهم وأحلوا النكاح منهم وهم عندهم مشركون فيما زعموا .
١٠- لا يجوز أن يبعث الله رسولاً إلا بعلامات يعرف بها ويميز عن غيره ولا يكون حجة إلا بها .
١١- لم ينه الله المشركين والباغين عن غير الشرك ، ولم يأمرهم بغير التوحيد فإذا وحدوا لزمتهم جميع الفرائض ونهوا عن جميع المعاصي .
١٢- العقلاء يتفاضلون في التكليف والاستطاعى ولا يتفاضلون في العقل .
١٣- خوف الرسل خوف إجلال لا خوف عقاب .
١٤- تجوز الولاية والبراءة بشريطة .

[269] المارغني : فرق الإباضية الست ن مخطوط سابق ص ٦

١٥- أهل الجنة يخافون ويرجون . والموتى تأكلهم الأرض إلا عجب الذنب

يذكر الشيخ أبو زكريا الورجلانى وهو من علماء الإباضية في التعليق على عقائد هذه الفرقة أن طائفة تنتحل اسم الإباضية يقال لهم العمدية (الحسينية) – لم يجمعنا وإياهم جامعة من قبل وهم يزعمون أنهم أباضية ، يسندون مذهبهم إلى عبد الله بن مسعود رحمة الله وهم أتباع عيسى بن عمير قبل أن يتحد مع اتباع أبى زياد أحمد بن حسين الطرابلسي[٢٧٠]

ويختم القول هنا في ما قاله الكاتب الأباضى يحيى معمر : " وبالتأمل فيما نسب إليهم " الحسينية " مقالات تبين أن فيها ما يخرجهم عن الإسلام.[٢٧١]

---

[270] صابر طعيمة : الإباضية عقيدة ..، ص ٦٣

[271] معمر : الإباضية بين الفرق ، ج٢ ، ص ٣٣

٥- السكاكية :

هم أتباع عبد الله السكاك من سكان قنطرار كان أبوه رجلا صالحا فأسلمه إلى المؤدب فقرأ وحفظ القرآن العظيم ثم أخذ في طلب العلم فنال منه دقائق واحترف الصياغة كان صائغا ماهرا ويبدوا أنه جمع علما ومالا فأغراه الشيطان وسولت له نفسه أن يعمل للظهور فخالف المسلمين في مقالات قطعوا فيها عذره فحكموا عليه بالشرك وتساهل بعضهم قليلا ، فحكموا عليه بالنفاق .[٢٧٢]

ويقول الدرجينى " وكان من مشائخ السلف (يقصد سلف الإباضية) – تتضارب أقوالهم في السكاك وأصحابه وتتفاوت ، فقائل بشركهم وقائل بنفاقهم وهذا المذهب قد فنى أصحابه أي أن هذه المذهبية التي أفرزها تاريخ الإباضية العام لم تترك أتباعا على هذا النهج السكاكى المنحرف الذى يتناقض مع مقررات المذهب الأباضى وفقهه

آراؤهم التأويلية :

١- أنكروا السنة والإجماع والقياس وزعموا أن الدين كله مستخرج من القرآن
٢- صلاة الجمعة بدعة .
٣- الأذان بدعة فإذا سمعوه قالوا نهق الحمار (معاذ الله) .
٤- لا تجوز الصلاة بما عرف تفسيره من القرآن .
٥- طعام الأندر نجس لما يبول عليه من الدواب من الدراس والبقول والخضر نجسة إذا وضع في أرضها السماد .

---

272 معمر : الإباضية بين الفرق ج٢ ، ص ٣٣

ومن الواضح أن هذه الفرقة السكاكية قد غالت كثيرا وذهبت بعيدا بحيث أن الأباضيين أنفسهم أنكروا أن تكون هذه الآراء جاءت من إنسان مسلم عاقل يرى الأمور ويزنها بالعقل والشرع .

٦- الفرثية :

هم أتباع أبي سليمان بن يعقوب بن أفلح [٢٧٣] رجل نشأ في بيت علم وتقوى وسيادة فصار عالما واسع الإطلاع كثير الدراسة يبدوا مما يقوله المؤرخون عنه أن والده كان يريد أن يقتصر في دراسته على المصادر الأساسية في الشريعة الإسلامية وهي الكتاب والسنة وعلى مؤلفات أهل الدعوة الإباضية ولا يريد له أن يوسع دراسته في كتب المخالفين للأباضية.

ولكن أبا سليمان يبدوا أنه من أولئك الذين يلتهمون الكتب ولا يشبعون ولذلك فقد كان والده غير راض عنه من هذا الجانب لا سيما وأنه رأي بين يديه في بعض الأيام كتبا لأحمد بن الحسينى – (ومعلوم رأي الإباضية فيه)[٢٧٤] وأحمد بن الحسينى هو مؤسس " الحسينية " واعتبرت مقولاته عند الإباضية نفاقا أو شركا بل أن بعضهم أخرجه من الإسلام .[٢٧٥]

---

[273] الدرجيني : طبقات المشايخ بالمغرب ج١ ، ص ١٠٦

[274] معمر : الإباضية بين الفرق ص ٣٦

[275] الدرجيني : المرجع السابق ج١ ن ص ١٠٦

المبحث الرابع

صلة الإباضية بالمعتزلة

تتفق الإباضية والمعتزلة في الكثير من الآراء لعل من أهمها :

١- معرفة الله عز وجل :

لقد أعطت الإباضية للعقل أهمية بالغة ، فهم يرون أن معرفة الله سبحانه وتعالى واجبة بالعقل لا بالشرع فالعقل يصل بمفرده وبمجرده ، وباستقلاله عن السمع إلى المعارف ، وهم في هذا يتفقون مع المعتزلة . يقول العلامة سالم بن حمود الإباضى : " أعلم أن معرفة الله تبارك وتعالى واجبة بالعقل قبل ورود الشرع " [٢٧٦]

ويقول أحد مؤلفيهم .

معرفة البارئ من العقول **** فكيف بالسماع والنقول

ولا يجوز جهلها لجاهل **** طرفة عين ذي الدلائل[٢٧٧]

وإذا فالعقل هو أساس معرفة الله عز وجل عند الإباضية وعند المعتزلة " أما المعتزلة والخوارج والزيدية فعلى خلاف ذلك أجمعوا وزعموا أن العقول تعمل مجردةعن السماع .[٢٧٨]

ولقد طبقوا مذهبهم العقلي هذا في ميدان الأخلاق وفي ميدان الاجتهاد والتشريع . فالعقل عند الإباضية يدرك حسن الأفعال وقبحها باستقلال عن الشرع .

والشهرستانى هو أول من تنبه إلى أن الخوارج – بما فيهم – الإباضية هم أول من قالوا بنظرية الحسن والقبح العقليين فيقول " .. والخوارج والكرامية والمعتزلة فصاروا إلى أن العقل يدرك به حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح ، وإذا ورد الشرع بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها .[٢٧٩]

---

[276] سالم بن حمود : طلقات المعهد الرياضي ص ٩١

[277] عبدالله بن حميد السمائلي : جوهر النظام ، ج١ ، ص ٦

[278] الشيخ المفيد : أوائل المقالات .ص ١٢

[279] الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام : تحقيق الفريد جيوم ص ٢٧١ ن والملل والنحل ج١ ، ص ٥٠

ولم يقل دور العقل عند الإباضية – في ميدان الاجتهاد وفي استنباط الأحكام الشرعية أهمية عن دوره في ميدان الإلهيات والأخلاق .

٢- صفات الله :

يقول على يحيى معمر " صفات البارئ جل وعلا ذاتيه ليست زائدة على الذات ولا قائمة بها ولا حالة فيها [٢٨٠]

[280] معمر : الإباضية مذهب إسلامي معتدل ، ص ٢٨

ويقول في موضع آخر " أن الصفات ليست شيئا غير الذات فهي ليست صفات قائمة بذاتها ولا منفكة عن الذات فليس لها كينونة مستقلة عن الذات "[٢٨١]

ويقول سالم بن حمود " لا يخفي أن لله صفات واجبة لا يمكن القول بوجوده دونها ٠٠ وهو العليم بذاته والبصير بذاته والقدير بذاته والسميع كذلك القوى أيضا ٠٠ " .[٢٨٢]

ويقول في موضع آخر " لا يخفي أن الصفات المستحيلة عليه دخلت ضمنا في الصفات الواجبة به فكل صفة وجبت له امتنع عليه ضدها ، وهذا ضابط جامع ، فإنه لو لم يكن كذلك لم يكن إلها ، أي لم يصبح أن يكون إلها قطعا ، فإن العلم والقدرة ونحوها وجبت له فامتنع عليه ضدها ، فإن ضد العلم الجهل ومن كان جاهلا أو جاز عليه الجهل لم يجز أن يكون إلها قطعا .[٢٨٣]

ويذهب أبو عمار عبد الكافي الإباضى في الموجز[٢٨٤] : إلى أن الصفة شئ حقيقى وأمر ذاتى ، وليست شيئا صنعه الواصف بوصفه ، ولا مجرد وضع لفظى ، عبر عنه المعبر بتعبير ، وإن صفات الله ذاتية حقيقية موجودة في الأزل ، وليست مضافة إليه عن طريق وصف الواصفين وتسمية المسمين ، أما تسمية الناس أو وصفهم فهو من أفعالهم وصفاتهم ، وليس ذلك بصفات لله ولا بأسمائه . كما أن صفات الله ليست مجرد معارف العارفين أو اعتقاداتهم التي فى قلوبهم ، أو ما وضعوه لأنفسهم من حقائق ذاتية ، لا تزيد أن تكون أوهاما توهموها ، أو خيالات تخيلوها

ثم يقسم عبد الكافي الإباضى الناس في آيات الصفات تقسيما عجيبا فيقول : الأصل الرابع من أصول الملحدين وذلك أن جميع من شبه الله بخلقه ووضعه بغير صفته على اختلاف أقاويلهم وتفاوت مذاهبهم يرجعون في جملتهم إلى فصلو ثلاثة

---

281 معمر : الإباضية بين الفرق ص ٢٤٨

282 سالم بن حمود : طلقات المعهد الرياضي ص ٩٣ ، وكذلك : أصدق المناهج في تمييز الإباضية عن الخوارج ص ٢٦

283 سالم : طلقات ن ص ٩٧

284 أنظر : الموجز لأبي عمار عبد الكافي الإباضي ن تحقيق عمار طالبي ج١ ، ص ٤٢٩ وما بعدها بتصرف .

<u>الفصل الأول :</u> **من ذلك هو القول بالتشبيه على محض التشبيه والوصف لله جل جلاله له بالتجسيم على حقيقة التجسيم ، وهؤلاء هم الذين يثبتون معبودهم على ما يعقلونه من أنفسهم .. زعموا أن معبودهم جسن كالأجسام .**

<u>الفصل الثاني :</u> **قول من يقول منهم بمجرد التجسيم دون أن يثبتوا معانى الأجسام . ويزعمون أنه جسم لا كالأجسام ، ونور لا كالأنوار .**

<u>الفصل الثالث :</u>مقالة الغالطين في تأويل متشابه كتاب الله عز وجل المرحفين لكلامه المتعلقين بالحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " يقصد أهل السنة والجماعة " وهؤلاء مع ما هم من التشبيه فإنه حائدون عن التسمية بالجسم بزعمهم ، وهذا الصنف من المشبهة على أنهم يستنكفون عن عبارة التجسيم فإ، قلوبهم مع ذلك طياعة إلى التصريح بغاية التشبيه ، وأهواؤهم مائلة إلى التجسيم وحتى إن عواملهم يبوحون بأفحش التشبيه وأقبحه أحيانا . وإن محدثيهم ليفصحون به أوقاتا ومتى تورع أحد من علمائهم في شئ من مذاهبهم أو نوظروا كانت المناظرة تضطرهم إلى ما ذكر لك من ذلك ..[285]

المشبهة عند الإباضية هم :

(١) المجسمة : وهم الذين يزعمون أن الله جسم كأجسامهم بطول وعرض ولون وجوارح .

(٢) أشباه المجسمة وهم الذين يزعمون أن الله تبارك وتعالى جسم لا كالأجسام بطول وعرض .

(٣) القسم الثالث : وهو أغلبية المسلمين غير الإباضية والزيدية والمعتزلة . الذين يعتقدون تنزيه البارئ جل وعلا عن مشابهة الخلق ولكنهم يثبتوا المعانى الحرفية لبعض الكلمات التي وردت في القرآن تثبت له الحركة أو الجوارح ، كاليد والعين والساق والاستواء فيمسكون عن تأويلها بالمعنى المناسب ويقولون كما أراد الله . فهم يثبتون معانيها ويفرون عن التشبيه بإعلان التنزيه .[286]

---

[285] الموجز : لأبي عمار ، مرجع سابق ج ١ ، ص ٣٥١

[286] معمر : الإباضية بين الفرق ، ص ٣٣٥

من النصوص السابقة وغيرها يتضح لنا أن الإباضية يتحاشوا إثبات صفات كمعان زائدة وراء الذات لأن ذلك في رأيهم ضد التوحيد الواجب إثباته لله تعالى ، إذ أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وأن صفاته ليست وراء ذاته معانى قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع إلى الأسلوب أي أننا إذا أثبتنا القدرة لله أردنا أن نسلب عنه العجز وإذا أثبتناه له العلم سلبنا له الجهل وهكذا .

وفي هذه الآراء تتفق الإباضية مع المعتزلة أيما اتفاق .

٣- تأويل الآيات المتشابهة :

إن الإباضية – والمعتزلة – قد غالوا في نفس التشبيه ، وحرفوا ما ورد فيه من آيات – وخاصة الآيات التي يوهم ظاهرا التشبيه – عن مدلالوتها الظاهرة فيقولون " لا يخفي على أهل العلم أن الله عز وجل خاطبهم بلسانهم وحاورهم بما يجرى بعقولهم ، فهم يفهمون الخطاب من نفس القرائن قبل التحقق لفحوى الخطاب ، ولما تقرر في الشريعة إن الله عز وعلا مباين لمخلوقاته في الذات والصفات، لم يعد لهم وهم أو جهل في شئ من وحي الله جل شأنه ، فإن صفات المخلوق تخالف صفات الخالق تبارك وتعالى ، فلا يرتبك الفهم العربى مهما كان في معرفة اللسان[٢٨٧] ، فهم يقولون – كما قال المعتزلة من قبل – أن القرآن الكريم آيات يدل ظاهر معناها على التجسيم مثل قوله تعالى . (الرحمن على العرش استوى) وقوله (تجرى بأعيننا) وقوله عز من قائل (كل شئ هالك إلا وجهه) وقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) وقوله تعالى (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) وقوله عز وجل (يوم يكشف عن ساق) ، وقوله تعالى (وجاء ربك) . كل هذه الآيات كما يقولون يدل ظاهرها على التجسيم . أي أن الله جسما ولكن القول بالتجسيم ينافي التوحيد والتنزيه . أما أنه ينافي التنزيه فلأن الله لو كان جسما لكان مثلا لهذه الأجسام لأن حقيقة الجسم

[287] سالم بن حمود : طلقات المعهدالرياضي ص ٩٩

من حيث هو جسم لا يختلف من جسم إلى آخر آذن فلابد من تأويل هذه الآيات – كما يقولون – بما يتفق ووحدانية الله وتنزيهه عن الجسمية .

" فالعين في حق الله عز وعلا معروفة بأنها حفظة واليد مفهومة في حقه قدرته لما قدمته من استقرار الفهم باستحالة صفة الإنسان أن تكون صفة للرحمن. [288]

أما الغضب في قوله تعالى في سورة الفاتحة (غير المغضوب عليهم فيقولون عنه: " والغضب هيجان النفس إرادة الانتقام ، وعبارة بعضهم تغير يحصل عند غليان دم القلب لإرادة الانتقام وقيل هيجان دم القلب لإرادة الانتقال وذلك كله في حق المخلوق . وإذا كان مسندا إلى الله تعالى كما هو المراد في الآية فالمقصود لازم ذلك ومسببه وهما الانتقام وإن شئت فقل العقاب

وفي تفسير قوله تعالى في سورة الأعراف (ثم استوى على العرش) قالوا : واستوى بمعنى استولى بالملك والغلبة والقوة والتصرف فيه كيف شاء والعرش جسم عظيم وذلك مذهبنا ومذهب المعتزلة وأبى المعالى وغيره من حذاق لمتكلمين وحفي العرش بذكر الاستيلاء ويصح أن يكون المعنى استوى أمره ولم يكن فيه عوج فكنى عن ذلك باستوى على العرش [289]

أما يمين الرحمن فأولها بقولهم : ويمين الرحمن عبارة عن المنزلة الرفيعة والعرب تذكر يمين في الأمر الحسن ودل لذلك قوله (كلتا يديه يمين) .

إذن فمذهبم كما يؤكدون على ذلك هو على غرار مذهب المعتزلة (إن مذهبنا ومذهب هؤلاء – المعتزلة – ومن وافقهم تأويل الآية عن ظاهرها إلى ما يجوز وصف الله به [290] وينكرون على أهل السنة و الجماعة مذهبهم وتستروا بأن الله وصف نفسه بذلك فنحن نصفه بما وصف نفسه ، لا نأوله ولا نبدله ، وهذا لا يتفق لهم فإنهم ينكرون المجاز وإنكار المجاز محض مكابرة لا يقوم لها

---

[288] محمد يوسف اطفيش : تيسير التفسير للقرآن الكريم ، ج ١ ص ٦٠

[289] محمد أطفيش ك هميان الزاد ، ج ٦ ،ص ٣٦١

[290] المرجع السابق ج٥ ن ص ٣٣٩

مناصر من عقل أو نقل يجب تنزيه الله عز وجل عن كل ما يوهم النقص أو يشير إليه .[291]

ويقولوزن أيضا ٠٠ والتأويل في مثل ذلك هو الحق وأما القول سلف الأشعرية في مثل ذ١لك أن نؤمن وننزهه عن صفة الخلق ٠٠٠ فجمود وتعام عن الحق .[292]

٤- رؤية الله تبارك تعالى :

تتفق الإباضية مع المعتزلة وغيرهم في إنكار رؤية الله تبارك وتعالى .

---

291 سالم بن حمود : طلقات المعهد الرياضي ، ص ١٠٠

292 محمد اطفيش : هميان الزاد ن ج٥ ن ص ٣٣٩

تنكر الإباضية والمعتزلة رؤية الله تعالى في الدنيا وفي الآخرة لاستلزامها الجهة والحصر أو التحيز والمكان.

فقد قالوا : لا يخفي أن القول بالرؤية يهدم التوحيد من أساسه ويقضى عليه من أصله ، فإن الرؤية توجب الحلول والله منزه عنه وتثبت التحيز ، وتقرر الظرفيه وتحقق التلون ، وتقضى بالجهة ونحو ذلك ، فهذه كلها قوادح في صحة الألوهية يتعالى الله عز وجل عنها ولم تبق صفة من الصفات الإلهية ثابتة على أساسها ولا قائمة على قواعدها ، فالذي يرى لا يصلح أن يكون رباً !! فإن الرؤية للمخلوقات ، ورب الأرض والمسوات منزه عنها ، والتكييف لا يليق بجلال الله وعظمته وهو من لوازمها والتمييز للذات العلية ويستغفره ، وما ورد مثبتا لها فقد أنكره المسلمون وحكموا بوضعه فإن اصله من دسائس اليهود لعنهم الله .[293]

بل وصل الأمر بهم أنهم اعتبروا طلب قوم موسى – عليه السلام – لرؤية الله تابرك وتعالى (ارتداد منهم) وبفسرون طلب موسى عليه السلام برؤية الله عز وجل بقولهم (وهذه الرواية تقتضى أن موسى يجيز الرؤية حتى سألها ومنعها وليست كذلك بل إن صح سياق هذه الرواية فقد سألوه الرؤية قبل ذلك فنهاهم عن ذلك وحرمه أو سكت انتظارا للوحي في ذلك فلما فرغ وخرج عاوده ذكر ذلك فقال لهم قد سألته على لسانكم كما تحبون لأخبركم بالجواب الذى يقمعكم لا لجواز الرؤية فتجلى للجبل بعض آياته فصار دكا . [294]

فكفروا بطلب الرؤية لاستلزامها اللون والتركيب والتحيز والحدود واحلول والعجز عن الاستقلال وعما بعد عن المحل كل العجز أو بعضه والجهل به كل الجهل أو بعضه وذلك كله يستلزم الحدوث وذلك كله محال عن الله وإذا كان ذلك مستلزما عقلا لم يختلف دنيا وأخرى فالرؤية محال دينا وأخرى .[295]

---

[293] سالم بن حمود : طلقات المعهد الرياضي ، ص ١٠٧

[294] محمد يوسف أطفيش : تيسير التفسير ، ج ١ ، ص ٩٧ .

[295] محمد اطفيش : هميان الزاد ، ج ٢ ، ص ٤٢

وهذا هو عين ما ذهبت إليه المعتزلة . وقد استدلت الإباضية والمعتزلة – وغيرهم من الفرق - على نفي الرؤية بالسمع والعقل أما السمع فقوله تعالى في(لا تدركه الأبصار) والإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ، وقد مدح الله باستحالة إدراكه بالبصر فإن كان الأمر كذلك لابد من تأويل الآيات التي يدل ظاهر معناها على الرؤية مثل قوله تعالى في سورة القيامة (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (٢٢ ، ٢٣)) فالنظرة غير الرؤية بدليل أننا نقول نظرت حتي رأيت فلو كان احدهما هو الآخر لقلت رأيت ثم أننا نستعمل النظر في أنواع شتي فنقول نظرت راضي ونظرت غضبان ونظرت شذرا كذلك يصح أن ينظر إلي الهلال ولا نراه ، ويدل علي ذلك قوله تعالي (وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون) فأثبت النظر ونفي الرؤية !!

أما استحالة الرؤية بدليل العقل : فإن الواحد منا يراه بحاسة والرائي بحاسة لا يري الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل ، والله تعالي لا يجوز أن يكون مقابلا وحالا في المقابل ولا حكم المقابل لأن ذلك من صفات الأجسام والأعراض والله ليس بجسم ولا عرض

إذا فالإباضية والمعتزلة تؤول الآيات وتصرفها عن معناها بما يتفق تنزيه الله – كما يتوهمون - !! فقالوا بنفي الرؤية نظرا لقولهم بنفس الجسيمة عن الله .

٥ ـالاستواء على العرش:ـ

تذهب الإباضية إلي ما ذهبت إليه المعتزلة من القول بإنكار الاستواء علي العرش. يقول أبو عمار الكافي (أن تأويل قوله تعالي في سورة طه (الرحمن علي العرش استوي) ليس هو علي كون الملك علي سريره بل هو علي معني العلم والحفظ والقدرة والإحاطة والظهور بالسلطان والقدرة .

وأما تأويل قوله تعالي في سورة الأعراف (استوي علي العرش) فقد زعم أصحاب التفسير أن تأويل استوي : استولي).[٢٩٦]

ويقول سالم حمود الأباضي (وهكذا بقية الصفات كالقبضة والاستواء ... فإن هذه عبارات يتخاطب بها البشر فيما بينهم فخاطبهم الله عز وجل فيما بينهم وأياه لاستقرار معانيها عندهم في حق الله ، فلا يذهبون بها إلي غيرها وقد علموا أن الله جلت قدرته مباين لهم في الأحوال كلها كما وضع لهم ذلك في قوله (ليس كمثله شئ) .[٢٩٧]

أليس هذا ما ذهبت إليه المعتزلة من قول فوحدة الله تستلزم تجرده عن الجسيمة والمكان ، وما ورد في الكتاب والسنة من أثار تثبت أن له عرشا أو

[296] الموجز لأبي عمار الكافي ، ج ١ ن ٣٧٢

[297] سالم بن حمود : طلقات ... ص ٩٩

وجها أو يدا أو نحوها يجب أن تؤول تأويلا يلائم هذه الوحدة المجردة . فقوله تعالي (الرحمن علي العرش استوي) والاستواء والقيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام فلم تجد المعتزلة بدا من تأويل هذه الآيات بما يتفق ووحدانية الله وتنزيه عن الجسيمة ففسروا الاستواء بمعني الاستيلاء والغلبة .[٢٩٨]

[298] عبدالقادر البحراوي : المعتزلة بين الأنصار والخصوم ، ص ٤٧ ، ط١ ن النحلو المصرية ، القاهرة ١٩٩٦

٦ ـ خلق القرآن :ـ

تري الإباضية أن القرآن كلام الله مخلوق فقال سالم بن حمود (الإباضية يقولون أن الله خالق كل شئ والقرآن شئ من الأشياء ، وقال تعالي في سورة الفرقان (وخلق كل شئ فقدره تقديرا) والقرآن كما قلنا شئ من الأشياء وهو كلام الله خلقه الله وقدره بحسب الحوادث التي ستكون من العباد كما اقتضاها قضاؤه وقدره فإن دلائل الحدوث في نفسه ظاهرة وهي شاهدة بخلقه ولو كان غير مخلوق لكان قديما ، ولو كان قديما لكان مشاركا لله في صفة القدم ، ولو شاركه في صفة القدم لتعددت القدماء .... ولو كان متكلما كخلقه لزم له ما يلزم لخلقه من اللسان التي هي آله الكلام ولزم له أشدق وفم يخرج منه الكلام وهذا باطل عقلا . ثم وصفه الله بأنه حادث في قوله عز وجل في سورة الأنبياء (ما يأتينهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون) ووصفه بأنه منزل من اللوح وكان حالا فيه والتنزيل صفة الحدوث ، وكونه حالا في اللوح فاللوح حادث ولا يحل في الحادث إلا حادث عقلا وبديهه . وهذه الصفات كلها تعطي معني الحدوث ، ووصفه بأنه آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وصدروهم حادثة والحال في الحادث حادث قطعا ، لأن القديم منزه عن الحوادث فالله عز وجل لا يطرقه معني الحدوث ولا يليق به تعالي .[٢٩٩]

ويقول أبو عمار عبد الكافي (يقال لمن زعم ان القرآن غير مخلوق أخبرونا عن القرآن وجميع الكتب المنزلة من الله إلى خلقه علي ألسنة رسله ، أهي أشياء أم ليست أشياء ؟ فإن قالوا بأنها غير أشياء أبطلوها ، وجعلوها في حال العدم والتلاشي فيقال لهم : فما الذي زعمتم أنه ليس بمخلوق .. [٣٠٠]

نعود فنقول أن الآراء السابقة تتفق تماما مع رأي المعتزلة فقد كان أبو الهذيل العلاف وسائر المعتزلة – يقول في القرآن أنه مخلوق ، وأن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ ، وهذا اللوح المحفوظ عرض فخلاصة رأي الإباضية

---

[299] سالم بن حمود : الحقيقة والمجاز ، ص ٢٧ وما بعدها .

[300] الموجز لأبي عمار ، ج٢ ، ص ١٣٢

والمعتزلة : أن القرآن كلام والكلام عرض يفتقر إلي حركة وهي حادثة ، فلا يقوم إلا بجسم .[301]

ومن المعروف أن القول بخلق القرآن كان محنة قاسية فتن بها المسلمون ردحا طويلا من الزمان بأن انتشار مذهب المعتزلة ، " وعظم ضرر هذه البدعة ولقنها بعض الخلفاء عن أئتمهم فحمل الناس عليها وخالفهم أئمة السلف فاستحل لخلافه أيسار كثير منهم ودماؤهم .."[302]

٧ ـ الشفاعة :

تذهب الإباضية مذهب المعتزلة في الشفاعة :-

فشفاعة رسول الله صلي الله عليه وسلم ثابتة وهي قسمان :

الشفاعة الكبري* : يوم القيامة ، لبدء الحساب ولدخول المسلمين الجنة ، وهي المقام المحمود الذي يختص به نبينا محمد – صلي الله عليه وسلم .

والشفاعة الصغري : ولا تكون إلا للمؤمنين الموفين بزيادة الدرجات[303]

---

[301] عبدالقادر البحراوي : المعتزلة ص ٨٩

[302] مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٦٤

[303] علي معمر : الإباضية دراسة مركزة ص ٥١

أذن فالإباضية يرون أن الشفاعة لا تنال أصحاب الكبائر من الأمة المحمدية ولا ينالها إلا من مات منهم علي الوفاء والتوبة النصوح

ومن يمت علي الكبير عذبا
وذاك في القرآن حكما وجبا
ليس له شفاعة من أحد
من الورى حتى النبي أحمد

والإباضية يلجأون إلي نفس الأدلة التي لجأت إليها المعتزلة في الكتاب والسنة ، فيقول أحدهم في نفي الشفاعة والشفيع : ٠ يقول الله تعالي في (سورة البقرة) (واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولاهم ينضرون(٤٨)) والآية دليل لنا وللمعتزلة علي أن لاشفاعة لأهل الكبائر لأن الآية لو كانت في المشركين لكنها في صفة يوم من شأنه أنه لا شفاعة فيه بدفع العذاب عن مستحقة . ولا مقام أو زمان من مقامات الموقف وأزمنته نص فيها علي ثبوتها للفساق ولا للشخص المصر .[٣٠٤]

وذهبوا لتفسير قوله تعالي في سورة البقرة (ولا تنفعها شفاعة) إلي أنه مخصوص بالمشرك فإنه لاشفاعة له هنالك إلا شفاعة القيام لدخول النار ولا نفع له في دخول النار وإنما الشفاعة للموحد التائب .[٣٠٥]

وغيرها من الآيات ... وهذه المسألة وهي مسألة الشفاعة يترتب عليها مسألة أخري هي خلاف ما تقدم من الوعيد فالله سبحانه وتعالي لا يخلف وعبده ... فالذين يقولون بأن الله سبحانه وتعالي يتجاوز عن أهل الكبائر الذين توعدهم بسبب الشفاعة (يقصد أهل السنة والجماعة) يقولون أن الله منجز وعدة ومخلف وعيده ، والإباضية ترفض القول باخلاف الوعيد لأنه في نظرهم يؤدي إلي :

(١) البداء علي الله !!

(٢) إن الله تعالي يقول شيئا ويعلم أن الواقع يخالفه !!

---

[304] اطفيش ك تيسير التفسير ج١ ، ص ٧١

[305] اطفيش : هميان الزاد ج٢ ، ص٢٩٩

ويترتب علي ذلك في نظرهم – أن الله يكون كاذبا – ولما كان ذلك كذلك فهم يرفضون مبدأ الشفاعة في أهل الكبائر .

وهكذا ربطت الإباضية بين الشفاعة والوعد والوعيد .

نقول إلي الإباضية ذهبت إلي ما ذهبت إليه المعتزلة* من أن الشفاعة إنما هي للتائبين من المؤمنين وإن الرسول – صلي الله عليه وسلم – لا يشفع لصاحب الكبيرة فمرتكب الكبيرة لا يخرج من النار بشفاعة رسول الله صلي الله عليه وسلم .

٨ - الميزان والصراط :-

ويري جمهور الإباضية أن الميزان ليس بحسي والله غني عن الأفتقار إليه ، وإنما هو تميز معنوي للأعمال كما يقول تعالي في سورة الإعراف (والوزن يومئذ الحق) كيف والأعمال ليست بأمور محسوسة حتي توزن بميزان من نوعها . والصراط أيضا ليس بحسي وإنما هو دين الله الحق وطريقة القويم فيمن أتبعه فاز ونجا ومن حاد عنه خسر وهوى .[٣٠٦]

بعبارة أخري أن الميزان عند الإباضية ليس حسيا وإنما هو الفصل الحق بين أعمال الخلق . والصراط ليس طريقا حسيا فوق جهنم وإنما هو طريق الإسلام ودين الله الذي ارتضاه لعباده ، ووصفه بأنه أحد من السيف وأدق من الشعره – إن صح(!!) – يقصد به صعوبة الاستمساك بالإسلام والسير في نهجه القويم وسط أمواج الرغبات الجامحة والشهوات الطامحة والفتن المتلاطمة في خضم الحياة .[٣٠٧]

وتتفق الإباضية مع المعتزلة في هذه النقطة ألا وهي تأويل الميزان والصراط تأويلا مجازيا[٣٠٨]

---

[306] الباروني : مختصر تاريخ الإباصية ص ٦٦

[307] علي معمر : الإباضية دراسة مركزة ، ص ٥٠

[308] نللينو : بحوث في المعتزلة ، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة افسلامية ، جمع وترتيب بدوي ن ص ٢٠٤

الفصل الثاني

تأويل أسس التوحيد والصفات عند الإباضية

في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

تمهيد : ــ

حاول الإباضية التمسك بمبدأ التنزيه المطلق لله وهذه الفكرة لا شك أنها منبعثة من جملة التوحيد والناظر إلي الفكر الأباضي يري أن المحور الأساسي عندهم هو التوحيد الذي من اجله إلتجأوا إلي التأويل فمن أجل المحافظة علي جملة التوحيد و التنزيه المطلق لله من التعدد والحلول وأصل الإباضية منهجهم في التأويل محافظين علي علاقة الذات بالصفات هذه العلاقة التي خالفوا بها أهل السنة ووافقوا بها آراء المعتزلة محاولين في ذلك الحفاظ من وجهة نظرهم علي جملة التوحيد وانطلقوا من علاقة الذات بالصفات إلي نفي الصفات الخبرية .

والمتتبع للفكر الأباضي يري الخط البياني يتتابع في فكرهم بحيث يستطيع القارئ لعقيدة الإباضية أن يري هناك اتصالاً وتتابعاً للأفكار بل أن هناك بناءا للأفكار بعضها علي البعض بحيث يسير المنهج التأويلي في خط مستقيم علي طول الفكر العقدي بحيث نري آراءهم في التوحيد تسير في اتجاه واحد و هو في رأيهم التنزيه المطلق لله .

المبحث الأول

الصفات الذاتية

علاقة الذات بالصفات وأنواع الصفات

علاقة الذات بالصفات:ـــ

والحقيقة أن الإباضية إلتجأوا إلي التأويل للحفاظ علي إثبات العلاقة بين الذات والصفات وإنهما شئ واحد للوقوف في وجه فكرة الأقليم الثلاثة واجتهدوا للرج علي هذا الرأي حتي أنهم غالوا كثيرا في استخدام التأويل للحفاظ علي وحدة جملة التوحيد .

ولعل أهم الأسباب التي دعت الإباضية إلي التشدريد في إقرار علاقة الذات بالصفات والتوحيد عموما أن الفكر الإسلامي بعد الفتوحات الإسلامية أصبح أكثر انفتاحا عما كان عليه في العصر النبوي حيث دخل إلي الإسلام عناصر فكرية جديدة وثقافات أخري مثل الثقافات الهندية والفارسية ، واليونانية واليهودية والمسيحية وتداخل هذه الثقافات جعلت المشتغلين في الفكر الإسلامي يتعرضون إلي مثل هذه القضايا (ومنها علاقة الذات بالصفات) التي لم تشغل بال المسلمين الأوائل من حيث أن أسماء الله تعالي راسخة المعاني في أذهان الصحابة وصفات الله هي كما جاءت في القرآن إقرارا منهم بذلك بدون أن يتطرقوا إلي مثل هذه القضايا التي شغلت الأمة في عصورها المتقاربة بعد العصر النبوي وعصر الفتوحات .

ومن هنا كان تطرق الإباضية لمثل هذه القضايا المعقدة التي أدلوا فيها بدلوهم وأتو فيها بآراء جديدة ومستحدثة علي الفكر الإسلامي .

وسوف نبدأ الحديث عن التأويل لدي الإباضية في قضية التوحيد وهذه القضية تنقسم إلى أقسام عديدة مبنية على بعضها البعض فأوال ما يشغل بال المفكر الأباضي في تناول قضية التوحيد هي علاقة الذات بالصفات ولقد أتو فيها بآراء تبني عليها بعد ذلك آراءهم في نفي الصفات الخبرية ثم تجعل الإباضية فكرة التوحيد بمثابة القاعدة التي ترفع عليها الأسس الفكرية بعد ذلك في قضايا التوحيد من نفس للرؤية وخلق القرآن ونفي السمعيات وعلي ذلك سنبدأ بتناول فكرة علاقة الذات بالصفات واستخدامها كقاعدة أساسية للفكر الأباضي متخذين منهج التأويل آداة أساسية في تناول قضايا التوحيد .

تعريف الأسماء والصفات عند الإباضية:ـ

ذهبت الإباضية إلي جعل الاسم والصفة شيئاً واحداً مخالفين في ذلك أراء أهل السنة و يوضح الإباضية رأيهم هذا بالتعريف الآتي " حد الصفة بأنه ما بأن به الشيء من غيره فإذا ذكر الواصف صفة الشئ فقد أبانه عن غيره من الأشياء بصفاته التي ذكرها .ما حد الاسم : فهو ما عرف به الشيء من غيره .[٣٠٩]

[309] موسى البشري : مكنون الخزائن ص ١٥٤

إذا فقد وحد الإباضية بين الاسم والصفة بأنهما ما بان به الشيء عن غيره علي ما هو به في ذاته ونفسه وصفه الواصفون أو لم يصفوه .[٣١٠]

ومعني ذلك أن الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه لشئ ، ولا شك أن تخصيص الأسم شئ مغاير للإسم كما تشهد به البديهة ومن ثم ليست الصفة وصف للموصوف ويترتب علي ذلك أن أسماء الله وصفاته الذاتية هي عين ذاته ، أي ليس هناك أمر ثاني غير ذاته أصلية [٣١١]

ويذكر الإباضية أن الصفات ليست شيئا غير الذات فهي ليست صفات قائمة بذاتها ولا منفكة عن الذات فليس لها كينونة مستقلة عن الذات .[٣١٢]

وعلي هذا فالإباضية تجمع علي أن أسماء الله وصفاته هي عين ذاته [٣١٣] أي مدلول أسمائه وصفاته هي عين ذاته إذ ليس هناك أمر ثاني غير الذات العلية إلا أن طائفة النكار من الإباضية ذهبت إلي حدوث هذه الأسماء والصفات بناء علي أن الأسماء هي هذه الألفاظ الحادثة المتعددة التي يخبر الله بها عن نفسه قياسا علي المعتاد بيننا في أسمائنا واستدلوا علي أن الاسم هو هذا اللفظ بقوله تعالي في سورة الأعلى (سبح اسم ربك الأعلي(١)) وبقوله تعالي في سورة افسراء (قل ادعوا الله أو ادعو الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسني (١١٠)) وقالوا ولا يكون التسبيح إلا بذكر الوارد والاسم الوارد هو اللفظ فوحدوا بين الاسم والتسمية ولم ينظروا إلي مدلول اللفظ .والإباضية يريدون بالاسم هنا المعني .[٣١٤]

ومجمل القول أن الإباضية تري أن أسماء الله جميعا أسماء ذاته وخوفا من اللبس والوقوع في الأخطاء التي تتنافي مع الكمال الألهي منع الإباضية إطلاق القول بأن الأسماء والصفات قديمة أو محدثة إذ ليس هناك غير القديم حتي يطلق

---

[310] أبو عمار الكافي : الموجز في تحصيل السؤال ن تحقيق عمر الطالب ن ص ٢٤٧

[311] عبدالعزيز المصعبي : معالم الدين ن وزارة التراث ، عمان ١٩٨٦ ، ص ٢٣٧

[312] علي معمر : الإباضية مذهب إسلامي معتدل ، وزارة التراث ، عمان ١٩٨٦، ص ٢٨

[313] القلهاتي : الكشف والبيان ، ج٢ ، ص ٧٧

[314] المصعبي : معالم الدين ج١ ، ٢٤٠

عليه القول بالقديم أو غيره إلا إذا أريد بإطلاق الأسماء الألفاظ فمحتمل عند البعض وأن كان الجمهور منهم يمنع ذلك .

وقد حددت الإباضية الأسماء التي سمي الله نفسه بها في أزليته فهم يقولون فإن قال قائل : هل تسمون الله تعالي في أزليته خالقا رازقا باعثا وارثا في أمثالها من الأسماء قيل له : نعم من قبل أن وجدنا الأسماء موضوعة في كتاب الله لثلاثة معان وقد سمي الله بها نفسه .

١- أحدها للذات وللمدح كقوله تعالي : (إن ربكم لرؤف رحيم) (ودود غفور) (وكريم) (وفعال لما يريد) في أمثالها بما أخبر به عن صفاته في ذاته وقدرته كان الفعل أو لم يكن لأن الأفعال لا تغير إني منزلها عليكم والمدحة لا تكون ناقصة [٣١٥] .

٢- الثاني : ما أخبر به عن نفسه أنه سيفعله بعد كقوله تعالي (يا عيسي أني متوفيك ورافعك إلي) وقوله (إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه) وقوله تعالي (إني جاعل في الأرض خليفه) وفي أمثالها فاعل علي أن سيفعل .[٣١٦]

٣- الوجه الثالث : ما كان من التسمية لما قد فعل مع استمرار قيامه علي الفعل كقوله (فاطر السموات والأرض) (إن الله خالق الحب والنوي جاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا) (آخذ بناصيتها)

فهذه الثلاثة موجودة في كتاب الله عز وجل سائغ في كلام العرب شهرتها تغني عن الاستشهاد عليها ، وإذا كان هذا فلم لا يسمي فاعلا خالقا رازقا وأمثالها في الأزل والفاعل اسم يصلح لما مضي ولما أنت فيه .[٣١٧]

يقرر الإباضية أن الله صفات واجبة وأنهم يقرون بهذه الصفات وأن هناك صفات جائزة عليه تعالي وأن هناك صفات مستحلية في حقه وأنهم يقرون عدم إطلاقها علي الباري سبحانه حيث لم يأذن به الشرع [٣١٨]

---

[315] موسى البشري مكنون الخزائن ج١ ص ١٥٦

[316] الموجز لبي عمار ج١ ، ٣٢٣

[317] البشري : مكنون .....ص ١٥٧

[318] سالم بن حمود : طلقات المعهد الرياضي ..ص ٩٣

١ـ <u>فأما الصفات الواجبة</u> لله تعالي والتي لا تمكن القول بوجوده دونها وهي وجوده تعالي وجودا لا يحد بزمن ، بل له الوجود المطلق ، وله تعالي البقاء المطلق ، فلا نهاية لبقائه عز وجل ولابد من هذا وإلا لم يكن جل شأنه إلها وهو العليم بذاته والبصير بذاته والقدير بذاته والسميع كذلك والقوي أيضا والحكيم في صفته لا تأخذه سنة ولا نوم ، ولا يلم به ما يؤثر عليه .[٣١٩]
فهو فوق كل شئ ومع كل شئ لا يخلوا منه مكان ولا تحيط به الأكوان و لا تفنيه الأزمان ، يعلم ما يكون كما يعلم ما كان علما لم يتقدمه شئ كالجهل والغفلة والنسيان .
فهذه الصفات الواجبة له قطعا يري ويسمع لا بآله سمع أو بصر جل جلاله وعظم سلطانه له ملك السموات والأرض.[٣٢٠]

٢ـ أما الصفات الجائزة عليه :

لا يخفي أن صفاته تعالي الجائزة عليه هي الدالة على فعله كالأحياء والأمانة ، وكالإيجاد والإعدام ، وكالقبض والبسط ونحوها . فإن الله عزل وجل أتصف بها في الأزل ، فهو المحي وهو المميت والمعين والمنتقم ، والقاهر أو هما صفتا ذات ، وعلي كل حال إن اتصافه بمقتضاها يوجب ثبوتهما في الأزل ، لأنه تعالى لا تبدوله البدوات ولا تحدث له الإرادات [٣٢١]
وجائز ان يقال أنه تعالي قوي علي الحقيقة وجائز القول بأنه عارف بالأشياء كما يقال بأنه عالم بها وذلك أن الباري سبحانه وتعالي في الأزل ، يعلم وجود الشيء مضافا إلي وقته المعين ، كما يعلمه مضافا إلي محله المعين ، ويعلم أنه معدوم قبل وجوده ، وإن كان معا لا يبقي فيعلم عدمه بعد وجوده ، فليس علمه مظروفا بالزمان ، بل علمه تعلق بإيجاد الموجود مضافا على الزمان

---

[319] احمد الخليلي : تمهيد قواعد الإيمان ن ج١ ، ص ١٩٦ وما بعدها .

[320] السيابي : نفس المصدر ص ٩٣

[321] المرجع السابق ص ٩٥

فإن الإضافة إليه صفة للفعل لا ظرف العلم ، فليس علمه زمانيا ، فيوصف بالماضي والحاضر والمستقبل .[٣٢٢]

والإباضية تقرر أن القضاء والقدر كلمتان أزليتان أثبتهما تعالي سبحانه فاعل ما يشاء وقاضي بما يشاء تنزه عن الفحشاء وحكم ان لا يقع في ملكه إلا ما يشاء (لا يظلم الناس مثقال ذرة ما شاء) (ولا يهمل شيئا) أمره تعالي أقتضاه واحد في ذاته واحد في صفاته ، (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) ، (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) ، (يعلم خائنه الأعين وما تخفي الصدور) (له الكبرياء في السموات والأرض) [٣٢٣]

٣- أما الصفات المستحيلة في حقه :

إعلم أنه لا يجوز لك أن تصفه تعالي بصفة لم يصف بها نفسه في كتبه او علي لسان أحد من الأنبياء فما ورد من وصفه لنفسه في شئ من كتبه او علي لسان احد من أنبيائه جاز لك وصفه به وما لم يرد بالتوقف . فالتوقف عنه أولي و المنع فيه أظهر .[٣٢٤]

وهذه الصفات لا يجوز أن يوصف بضدها الاتري أنك تقول لم يزل عالما ولا يجوز أن يقال وقد كان غير عالم ، ثم علم وكذلك تقول قادرا ولا تقل قد كان غير قادر ثم قدر فما كان من صفات ذاته لا يجوز أن تصفه بها وتصفه بضدها .[٣٢٥]

وعلي ذلك فإن العلم والمقدرة ونحوها وجبت له فامتنع عليه ضدها ، فإن ضد العلم الجهل ومن كان جاهلا أو جاز عليه الجهل لم يجز أن يكونا إلها قطاع .

وهكذا السمع والبصر والقدرة والإحاطة وما يكون دالا علي نقص أو نحوه ، فإنه ممتنع علي الله إجماعا عند المسلمين من سائر الأديان الأخرى .[٣٢٦]

وبعد أن بين الإباضية حقيقة ما يوصف به الله ذهبوا إلي أن الصفة شئ حقيقي وأمر ذاته وليست شيئا صنعه الواصف بوصفه ، ولا مجرد وضع لفظي ،

---

322 القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ، ص ١٩٠

323 السيابي : طلقات .... ص ٩٥

324 السالمي : بهجة الأنوار ص ٨٥

325 سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري : كتاب الضياء ، وزارة التراث ، عمان ١٩٩١ ن ص ٣٦٩ .

326 السيابي : طلقات المعهد ..... ص ٩٧

عبر عنه المعبر بتعبير ما وأن صفات الله ذاتية حقيقة موجودة في الأزل وليست مضافة إليه عن طريق وصف الواصفين وليس ذلك بصفات الله ولا بأسمائه ، كما أن وصف الله ليس مجرد معارف العارفين أو اعتقادتهم التي في قلوبهم ، أو ما وضعوه لأنفسهم من حقائق ذاتية ، لا تزيد أن تكون أوهاما توهموها أو خيالات تخيلوها .[٣٢٧]

ويؤكد هذا المعني أباضي آخر " والمذهب أن صفاته تعالي معان اعتبارية وصف بها الحق تعالي كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والحياة والكلام وأنها مغايرة للمعاني الحقيقية القائمة بخلقه الموصوفين بها ، وأنها ليست زائدة علي ذات الحق تعالي " قائمة به كزيادة " نحو علم المخلوق و قدرته علي ذاته وقيامه بها ، بل هي في حق الله سبحانه عين ذاته بمعني أن المقتضيات لتلك الصفات عند الإشارة يكفي عندنا في وجود ذاته جل جلاله وتقدس كماله و لاحاجة إلي دعوة معان زائدة عليها قائمة به توجد بها تلك المقتضيات فوجوده سبحانه كاف في انكشاف جميع المعلومات له ولا حاجة إلي دعوة صفة أزلية قائمة بذاته تنكشف بها المعلومات مسماه بالعلم كما تقول الأشاعرة وكاف في التأثير في جميع المقدرات ولا حاجة إلي دعوة صفة أزلية زائدة قائمة بذاتة تعالي يتأتي بها إيجاد الممكنات وإعدامها علي وفق الإرادة المسماة بالقدرة كما يقولون – الأشاعرة – وكاف في تخصيص جميع الكوائن الممكنة ببعض ما يجوز عليه ولا حاجة إلي دعوي صفة حقيقية قائمة بذاته زائدة عليه شأنها التخصيص لكل كائن مكن ما يجوز عليه مسماه بالإرادة .[٣٢٨]

ويؤكد الثميني وهو من مشاهير علماء الإباضية علي القول السابق بأنه اشتهر الخلاف في أن صفاته تعالي عن ذاته أو زائدة عليها فذهب أصحابنا(أي الإباضية) والمعتزلة والحكماء و من حذا حذوهم إلي الأول وذهبت الأشاعرة إلي الثاني ، وأوجبوا كونها عللها وذلك لأنهم قالوا تسمي هذه الصفات التي هي كونه عالما قادرا ، مريدا ، حيا سميعا ، بصيرا ، متكالما لأجل ملازمتها معاني

---

[327] الكافي : الموجز ج١ ، ص ٤٢٩

[328] ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر ، وزارة التراث ، عمان ١٤٠٠هـ ، ج ١ ، ص ٣١

أخري ، هي عللها فكونه عالما علته العلم وكونه قادرا ، علته القدرة ، وكونه مريدا علته الإرادة وهكذا في باقيها وتسمي هذه العلل الملازم للمعنوية صفات المعاني .[٣٢٩]

والحقيقة أن هناك خلافا كبيرا بين الإباضية والأشاعرة في علاقة الذات بالصفات إذ يذهب الأشاعرة إلي أن لله تعالي صفات موجودة قديمة زائدة علي ذاته فهو عالم بعلم و قادر بقدرة مريدا بإرادة وعلي هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر.[٣٣٠]

ويناقش الأشعري المخالفين له بإنهم قالوا أن لله علما لم يزل وقد قالوا علم الله لم يزل فيقول لهم : إذا كان الله مريدا فله إرادة ، فإن قالوا لا ، قيل: لهم فإن أثبتهم مريدا لا إرادة له فثبتوا الإرادة ، قيل لهم : فإذا كان مريداً لا يكون مريدا إلا بإرادة ، فما انكرتم أن لا يكون العالم عالما إلا بعلم ، وأن يكون لله علم كما أثبتم له إرادة ويقال لهم من أين علمتم ان الله عالم ؟ فإن قالوا : بقوله تعالي " أنه بكل شئ عليم"(الشورى :١٢) قيل لهم وكذلك فقولوا إن لله علما بقوله : " أنزله بعلمه " (النساء:١٦٦)وكذلك قوله : فقولوا : أن له قوة لقوله تعالي (أو لم يروا أن الذي خلقهم هو أشد منهم قوة)(فصلت:١٥) فإن قالوا : قلنا إن الله عالم ، لأنه صنع العالم علي ما فيه من أثار الحكمة واتساق التدبير .[٣٣١]

وبالجملة أراد الأشعري أن يحتج بأن الله عز وجل قد علم نبيه صلي الله عليه وسلم الشرائع والأحكام والحلال والحرام ولا يجوز أن يعلمه مالا يعلمه فكذلك لا يجوز أن يعلم الله ما لا علم الله به

إلا أن الإباضية ترد عليه حجته بأن ماذهب إليه يستلزم أحد الأمرين : أما القول بأن صفات الله تعالي حادثة فيكون الرب سبحانه وتعالي محلا للحوادث وكل محل للحوادث فهو حادث وهذا باطل .

---

[329] المصعبي : معالم الدين ، ج١ ، ص ٢١٦

[330] الجرجاني : شرح المواقف ، طبعة البابي الحلبي ، مصر ١٩٣٨ ، ج ٨ ص ٤٤

[331] الأشعري : الإبانة ، تحقيق فوقية حسين ، دار الأنصار ن مصر ١٩٧٧ ، ص ١٤٥ وما بعدها بتصرف ز

وأما أن يقال أنها قديمة أزلية معه هي هو ولا هي من خلقه فيكون له شركاء كثيرون في صفة القدم وفي القول بهذا رجوع عن القول بالتوحيد وإلي التصريح بالأثنين و الثلاثة وما زاد وهذا باطل .[٣٣٢]

إلا أن الإباضية تقبل أن يكون لله صفات لكن ليست بالمعني الذي يقول به الأشاعرة من صفات زائدة علي الذات ولكن علي معني أن هذه الصفات هي نفس الذات . ولا يقبل الإباضية أن يقال أن صفات الذات هي صفة الله واسم له .[٣٣٣]

ويرد الخليلي بأن الإشكال والأصل الذي ذهب إليه أصحابنا في هذا أن صفاته تعال مثلا بالحياة والعلم والقدرة ،والسمع والبصر والإرادة وغيرها من صفاته تبارك وتعالي أنها ليست بشئ زائد في ذاته لئلا يلزم التبعيض في ذاته ولا زائد علي ذاته لئلا يلزم افتقاره إلي ما يزيد عن ذاته ، فهو سبحانه مثلا عالم لا بعلم يعلم به ، وقادر لا بقدرة يقدر بها[٣٣٤]

وهكذا في سائرها لأنه لو كان يعلم بعلم ، ويقدر بقدرة ، فلا بد أما أن يكون ذلك العلم هو هو فيقضي أن العلم هو الإله ، وأن الإله هو العلم ، وهذا باطل وإلا لجاز أن يكون العلم الهاً لقوم والقدرة الهاً لغيرهم ، والإرادة معبودا لأخرين وهكذا وهذا باطل لا يدعيه أحد لأنه شرك ظاهر وإما أن يكون العلم هو غيره فيلزم منه إفتقار الله سبحانه إلي غيره ، وهذا باطل لأن من كان مفتقرا إلي غيره فليس بإله ، وأما أن يكون ذلك العلم لا هو هو ، ولا هو غيره وهذا باطل لعدم الثالث .[٣٣٥]

ويزيد محمد الكندي العالم الأباضي المشهور برفضه لمقوله الأشاعرة فيقول إن أصحابنا لا يقولون بذلك معترضا بذلك عليهم .[٣٣٦]

والمعتقد الأساسي لدي الإباضية في هذا الموضوع أن الصفات والذات شئ واحد ولا خلاف عندهم في ذلك وقال البدر الثلاثي :

---

[332] احمد الخليلي : تمهيد قواعد ... ، ج ١ ص ١٩٦

[333] عثمان الأصم : كتاب النور ، ص ٢٨٠

[334] الخليلي ، ج١ ص ١٩٥

[335] المصدر السابق نفس الجزء والصفحة .

[336] محمد بن ابراهيم الكندي : بيان الشرع ، وزارة التراث ، عمان ١٩٨٤ ص ٢

ما حاصلة معني كونه تعالي عالما ، كون ذاته العلية منكشفة له جميع المعلومات انكشافا تاما من غير قيان شئ أزلي بذاته تعالي زائدة عليه يقتضي لذلك الإنكشاف فإنا لا نقول بأن وجوده زائد عليه قائم به ، بل هو عين ذاته.[٣٣٧]

ويسترسل الإباضية دفاعا عن عقيدتم بالرد علي قول الأشاعرة إذا قالت الأشاعرة لقد زعمتم أن الصفة عين الذات وأن الصفة هي هو لا غيره فالذات واحدة فيلزمكم أن تقولوا أن علم الله هو الله وقدرة الله هي الله في أمثالها ويجيب الإباضية بأنهم في قولهم أن علم الله هو الله وأن قدرته هو هو ، أردنا بذلك أن الله العالم القادرة بذاته ليس ثم شئ غيره ولم يستحدث علما ولا قدرة ولا صفة من الصفات[٣٣٨]

ويذهب الإباضية في النهاية إلي أن الصفات معاني اعتبارية دالة علي الكمالات الذاتية فبهذا الاعتبار لم يكن قولنا الله قدير بمنزلة قولنا ذاته ذاته لما في قولنا قدير من التعبير عن المعني الإعتباري المفيد للكمال الذاتي حاصل ما في المقام أن ذاته تعالي متصف بالكمالات الذاتية قائمة مقام ذات وصفة أي غنية بنفسها عن غيرها

والإباضية بعد أن أكدوا علي أن الذات والصفات شئ واحد وأن الصفات معاني اعتبارية وأنها لا وجود لها في الخارج من اعتبار العقل يذهبون إلي تعريف الصفات الذاتية إلي قولين ولا يرون بينهم اختلافاً في القول بالرأيين وهذا التعريف عليه إجماع الإباضية .

فالقول الأول

يعرفون الصفات الذاتية بأنها أمور اعتبارية يردوا بها نفي اضدادها من النقائص المتنزه عنها سبحان فوصفه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والكرم والعزة و الحلم عبارة عن تنزيهه عن الأوصاف الناقصة من الفناء والعجز والصم والعمي و الخرس والبخل والذلة والطيش [٣٣٩]

337 المصعبي : معالم الدين ج١ ص ٢٢١

338 الكافي ك الموجز ج١ ن ص ٣٢٢

339 السالمي : بهجة الأنوار ص ٧٢

والقول الثاني :

أن صفات الله تعالي أمور اعتيادية بحسب تجليات أعيان الوجود وتأثرها وانفعالها للذات العلية وهي الفاعلة بذاتها والمنكشفة لها الحقائق بها فما ثم صفة زائدة عليها فإذا وصفناها مثلا بالعلم قلنا : أن ذاته المقدسة كافية في إنكشاف حقائق الأشياء لها انكشافا تاما فهي حقيقة صفته بالعلم ، وعلي ذلك فهم يبنون اعتقادهم في الصفات .[٣٤٠]

غير أن الباحث في أراء الإباضية موضوع الصفات يجد أن الإباضية أنفسهم قد انقسموا إلي رأيين :

رأي يري أن الصفات كلها ذاتية ورأي أخر يري أن الصفات تنقسم إلي صفات ذاتية و فعلية وهذا الخلاف عادة ما يشار إليه في الفكر الأباضي برأي أهل المشرق والمغرب إذ يذهب أهل المغرب إلي ان الصفات كلها ذاتية وأهل المشرق يقسمون الصفات إلي ذاتية وفعلية .

مذهب أباضية المغرب

يري أباضية المغرب أن الصفات كلها ذاتية وأن صفاته تعالي قديمة ، إذ لو كان شئ منها حادثا للزم حدوثه تعالي وبالتالي باطل عرفت من وجوب قدمه تعالى.[٣٤١]

ويقول أباضية المغرب وأما صفات الذات التي لم يزل ربنا موصوفا بها في الأزل والحال كالقدم والحياة . والعلم والقدرة وفي أمثالها من صفات الذات التي لم يزل موصوفا بها في الأزل والحال إذ لو حدث القدم لا تصف قبله بالحدوث[٣٤٢] إذا لو حدث له العلم لكان قبله جاهلا ولو حدثت القدرة لكان قبله عاجزا وهكذا عندهم في بقية صفاته تعالي فهذه صفات الله تعالي في ذاته وصفاته عندنا كلها ذاتية وإنما وقع الكل هاهنا علي الألفاظ لا علي الموصوف وصفاته – جل وعلا – لأنه متصف بالقدرة علي الخلق قبل وجودهم .[٣٤٣]

---

[340] الخليلي : الأسئلة والأجوبة لأهل عمان ج٣ ، ص ٤٥

[341] المصعبي : معالم الدين ج١ ، ص ٢٢٧

[342] جميل السعدي : قاموس الشريعة الحاوي لطرقها الوسيعة ، وزارة التراث ، عمان ١٩٨٣ ج٤ ، ص ٢٧٦

[343] الكافي : الموجز ج١ ، ص ٤٣٠

مذهب أباضية المشرق :

ومذهب أهل المشرق في الصفات ينقسم إلي قسمين (ذاتية – وفعلية)

القسم الأول الصفات الذاتية

والصفات الذاتية لا يجوز ان يوصف بضدها ألا تري أنك تقول لم يزل عالما ولا يجوز أن يقال وقد كان غير عالم ، ثم علم وكذلك تقول قادرا و تقل قد كان غير قادر ثم قدر فما كان من صفات ذاته لا يجوز أن تصفه بها وتصفه بضدها [٣٤٤] .

والصفات الذاتية هي : الصفات الثابتة له في الأزل وهي التي هو عليها لم يزلوصفات الذات نحو قوله : لم يزال عالما وقادرا أو سميعا وبصيرا وحيا وقادرا ومعني لم يزل أي لم يزل الله عالما بما يكون قبل أن يكون ، ولم يزل قادرا علي تكوين ما يكون قبل أن يكون ، ولم يزل مريدا أن يكون ما علم أنه سيكون وكذلك سميع أي ليس بأصم بصير ليس بأعمي في أمثالهم من صفات الذات .[٣٤٥]

القسم الثاني الصفات الفعلية :

أما الصفات الفعلية عند المشارقة فهي كل صفة جاز أن تجامع ضدها في الوجود عند إختلاف المحل والصفات الفعلية فهي غيره وهي محدثة ، والاسم عبارة عن صفة الله وهو المتكلم به محدث .[٣٤٦] وصفات الفعل هي كان يوسع في زرق زيد ، ويضيق في رزق عمر ن وصفات الفعل عند الإباضية تنفي عن الله (تعالي الله) في الأزل فيصح القول عندهم كان الله ولم يرزق ولم يرضي أي أن هذا القسم من الصفات التي اسموها صفات الله الفعلية لا يجوز عندهم أن يتصف بها الباري تعالي في الأزل ، وإنما يتصف بها فيها لا يزال ويعللون ذلك بأنه لا يجوز أن يقال لم يزل بارئا ومصروا ورازقا وخالفا وما كان من صفات الأفعال

---

344 سالم الصحاري : الضياء ج١ ، ص ٣٦٩

345 انظر : الخليلي تمهيد ... ص ٢١٥ ، وعثمان الأصم : كتاب النور ص ٢٨٧ ، وجميل السعدي قاموس الشريعة ج٢ ص ٢٧٧

346 الأصم : كتاب النور ص ٢٨٩ .

لأن ذلك يوجب قدم الفعل في الأزل والله سبحانه وتعالي لم يزل ولا شئ معه ثم أحدث الأشياء ، فهي محدث ، وإذا شاء افناها وإذا شاء اعادها [٣٤٧]

ويضيف الصحاري قائلا لم يجز أن يقال لم يزل موصوفا بها إذا كانت توجب في المعني قدم الحدوث والله تعالي لم يزل ولا شئ ثم خلق الأشياء ولا يجوز أن يقال لم يزل خالقا مع القول بأنه قد كان تعالي غير خالق ثم خلق فتنافي الصفتان [٣٤٨]

وأهل المشرق يوضحون الخلاف بين صفات الذات وصفات الأفعال وفي التوضيح بينهم فإذا أشبه عن الأنسان شئ من الأسماء والصفات أهي ذاتية ؟ أم فعلية ؟ فيدخل فيها الألف واللام فإنك تصيب الصفة وذلك إنك تقول لم يزل الأله ، ولم يزل الرب ولم يزل الله هو العالم .

والخالق والرازق والبارئ والمصور وغير ذلك من الأسماء فإذا أدخلت الألف و اللام في هذه الأسماء واصفات الذاتية و الصفات الفعلية فأنت تصيب العدل من صفات الفعل[٣٤٩]

وعلي ما سبق نري ان هناك خلال بين الإباضية أنفسهم في موضوع الصفات هل هي ذاتية فقط ام ذاتية وفعلية .

ويري الباحث أن هناك خلافاً قد دب بين الفرق الإسلامية جميعا إذ وافق المعتزلة الإباضية في موضوع الصفات فهم لا يعرفون من صفات الذات إلا بالعلم والقدرة وهما اللتان لا يجوز وصف الله بضدهما بينما يرون أن كل صفة يمكن أن يجري عليها النفي و الإثبات تعد من صفات الأفعال ولذا قالوا بأن الخلق والرزق والكلام والإرادة كلها صفات أفعال وهي حادثة عندهم [٣٥٠]

وأما الشيعة فقد قالت بقدم هذه الصفات وإتحادها مع ذاته وفسروا إتحاد الصفات مع الذات علي أنه اتحاد في الوجود لا في المفهوم .[٣٥١]

---

[347] السالمي : مشارق أنوار ص ٧١٣ ز

[348] الصحاري : الضياء ج١ ص ٣٧٠ .

[349] الأصم : كتاب النور ص ٢٨٨

[350] ابن رشد مناهج الأدلة ج٢ ، ص ٤١

[351] محمد ناصر الجعفري : أصول الدين الإسلامي ، ط بيروت ، د.ت ص ١٥٩

ولقد كان لأهل السنة رآيهم الواضح والصواب في موضوع الصفات الفعلية فهم يعتقدون أن الله تعالي متصفا بالأفعال في الأزل ويقول ابن تيمية : وصفه تعالي بالصفات الفعلية مثل الخالق والرازق والباعث والوارث والمحي والمميت – قديم عن أصحابنا وعامة أهل السنة وهم بذلك يخالفون المعتزلة والأشعرية والإباضية[٣٥٢]

ومجمل رأي أهل السنة أن الله سبحانه وتعالي لم يزل متصفا بصفات الكمال : صفات الذات وصفات الفعل ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكون متصفا بها لأن صفاته سبحانه صفات كمال وفقدها صفة نقص ، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفا بضدها [٣٥٣]

وفي نهاية حديثنا عن موضوع علاقة الذات بالصفات وأنواع الصفات لدي الإباضية يتضح لنا أن هناك علاقة قوية بين أباضية المشرق و المعتزلة والشيعة الإمامية في هذه القضية . وتتضح هذه العلاقة خاصة وهم يردون علي خصومهم من الأشاعرة وذلك عند أقدم أباضية المشرق علي تجريد الذات الإلهية من الصفات التي وصف الله سبحانه بها نفسه وذلك حين اعتبروا أن الصفات عين الذات غير مغايرة لها وليست هذه الصفات عندهم حقائق مستقلة وإنما هي اعتبارات ذهنية ليس لها وجود في الخارج ، فالله تعالي عندهم عليه بذاته لا بعمل هو غيره وسميع بذاته لا بسمع هو غيره .[٣٥٤]

في حقيقة الأمر نجد الإباضية في محاولتهم الحفاظ علي جملة التوحيد عندهم قد ذهبوا مخالفين لأراء أهل السنة في العلاقة بين الذات والصفات والسبب في ذلك يرجع إلي محاولتهم المستديمة علي حد زعمهم للحفاظ علي التنزيه المطلق لله و محاولتهم الرد علي فكرة الإقانيم الثلاثة في الفكر المسيحي وإقناع الخصم بعدم مماثلة الخالق للمخلوق فمقصودهم من أن صفات الله عين

---

352 ابن تيمية : الفتاوى ج٦ ، ص ١٦٣

353 ابن أبي العز : شرح الطحاوية ، ص ١٢٤

354 صابر طعيمة : الإباضية عقيدة ..ز ص ٩٥

ذاته أن الصفة لو كانت زائدة علي الذات قائمة بها كما يتصور النصـاري لتعددت الصفات الأزلية ، ومن ثم تعددت الإلـهة .

المبحث الثاني

نفي الصفات الخبرية

١- نفى الصفات الخبرية :

والمتأمل للفكر الأباضي يجد أن هناك تناسقا في الأفكار يسري في منهجهم التأويلي بحيث يستطيع الباحث أن يجد ترابطا في الأفكار في مفهومهم لكافة المعتقدات الدينية وهذا الترابط يجعل ما تقدم من علاقة الذات بالصفات كمقدمة لما ترتب عليه من نفي الصفات الخبرية لنفيهم تشبيه الخالق بالمخلوق انطلاقا من فكرة التنزيه المطلق لله المنبعثة عن فكرة التوحيد أو كما يسميها الإباضية (جملة التوحيد)

ولعل التشدد الأباضي في نفي التشبيه هو محاولتهم الظهور بأنهم مخالفين للمجسمة ومعترضين علي المشبهة وذلك لأن الإباضية تري أن تشابه الصفات بين المخلوق والخالق ينفي التنزيه المطلق لله فذهب الإباضية إلي تجريد الذات الإلهية عن الصفات نافين عن الله أي شبه لأي من خلقه كما سبق وأن بينا أسبابه لدي تلك الفرقة .

وأيضا اعتقد الإباضية نفي الصفات الخبرية من العلو والاستواء وصفة الوجه واليد والساق واليمين والعين زاعمين أن هذه الصفات لا يراد بها الظاهر أي ظاهر الإلفاظ وإنما يراد بها معني أبعد وهو المعني المتأول إذ أن أخذ الصفة علي المعني الظاهر يوحي بالتجسيم والتشبيه وهما منفيان عند الله وهو سبحانه منزه عنهما

وعلي هذا فسوف نبين ما ذهب إليه الإباضية في منهجهم التأويلي من نفي للتشبيه بين الخالق والمخلوق كبداية لنفي الصفات الخبرية ولعلهم بهذا أيضا يكونوا محافظين علي نفس الطريق المخالف لأهل السنة متقاربين في الفكر مع المعتزلة علي طول الطريق

نفى التشبيه :

والإباضية بادئ ذي بدء يحاولون بناء فكرتهم علي ما سبق أن تقدم من علاقة الذات بالصفات فيقول السيابي : لا يخفي علي أهل العلم أن الله عز وجل خاطبهم بلسانهم وحاورهم بما يجري بعقولهم فهم يفهمون الخطاب من نفس

القرائن قبل التحقق لفحوي الخطاب . ولما تقرر في الشريعة أن الله عز وجل مباين لمخلوقاته في الذات والصفات والأفعال . لم يعد لهم وهم أو جهل في شئ من وحي الله عز شأنه فإن صفات المخلوق تخالف صفات الخالق تبارك وتعالى.[٣٥٥]

وبعد أن يبين الإباضية المعني المطلوب من فكرة التشبيه يتناولون في الشرح عن مفهومهم لذات البارئ سبحانه وتعالي حيث يذهبون إلي أن المراد بذات الله إثباته والأحبار عنه بإنه ليس كمثله شئ فنفسه ذاته وذاته إثباته لا غير ذلك لأنه تعالي ليس بذي جسم ، لأنه تعالي لو كان جسما من الأجسم ، لكان طويلا عريضا عميقا ، لا يخلو من الجدود والنهاية والأعراض فهذه صفة الجسم ولو لا ذلك لم يكن جسما ، وكانت جواهر .[٣٥٦]

ويضيف أباضي أخر بقوله : والعلم بأنه تعالي ليس بجوهر مشتق من الجواهر إذ الجسم عبارة عن المؤتلف من الجواهر مختصا بحيز بطل كونه جسما لأن كل جسم لابد أن يكون مختصا بحيز مركبا من جوهر فصاعدا والجوهر والجسم يستحيل خلوهما عن الحوادث من الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئات والمقدار فهذه دلائل الحدث تعالي عن ذلك علوا كبيرا ويجعل الإباضية ما سبق ذكره مقدما لنفس التشبيه عنه سبحانه وتعالي لأنه لو كان جوهرا أو عرضا قائم بالجسم أو أنه له حدود ونهاية كان محدثا مخلوقا ويترتب علي ذلك نفي التشبيه له تعالي وانتفاء صفات العجز والحدوث في ذاته تعالي ووحده الصفات ووحده الأفعال وفي إثبات كل واحدة منها إثبات للكمالات الإلهية وفي الإقرار له تعالي بربوبيته استلزم توجيه العبادة إليه ونفيها عمن سواه فمن عبد غيره لم يكن موحدا .[٣٥٧]

---

355 السيابي : طلقات المعهد الرياضي ن ص ٩٩

356 الصم : كتاب النور ن ص ٧٦

357 أبي طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي : قناطر الخيرات ، وزارة التراث ، عمان ١٩٨٣ ، ج ١ ن ص ٢٢٥

ويقول بن نوح المغربي اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والاهواء واضطراب الأراء أن الله واحد ليس كمثله شئ من الأشياء وليس له شبه ولاغاية ولا انتهاء [358].

إلا أن الإباضية يخالفون من يسمونهم المشبه في تأويل آيه " ليس كمثلة شئ " إذا يذهب الإباضية إلي أن قوم من المشبه نشهد بهذا وندين به فمعني الآية علي غير ما وصفتهم وزعموا ليس كمثله شئ في العلم والقدرة والعزة والاستحقاق للعبادة وأنه لا شئ يماثله ،[359]

ويستشهد الإباضية بالآيات القرآنية للتدليل علي صدق ما جاء من ذم المشبهين في قوله تعالي " إن كنا لفي ضلال مبين إذ نسويكم برب العامين) فأخبر أنهم كانوا ضلال هالكين في تشبيههم الخالق بالمخلوقين والقدير بالمحدثين .

ويستشهد الإباضية بحديث للرسول صلي الله عليه وسلم قال النبي فيه (تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق لأن التفكير في الخلق يدل علي أن الإنسان مخلوق وأن للمخلوق خالق لا يشبهه)[360]

ويصنف الإباضية المشبهة إلي ثلاث أصناف

١-الصنف الأول : من زعم أن معبوده جسم علي حقيقة معاني سائر الأجسام

٢-الصنف الثاني : من أطلق علي معبوده التشبيه بالجسم دون معانيه

٣-الصنف الثالث : مقالة الصحاب الحديث الحائدين عن الجسم والتسمية به في زعمهم الغالطين في تأويل متشابه القرآن المتعلقين بظاهر الأحاديث دون التفكير في معانيها ومضي صاحب القاموس في شرح المعاني الثلاث .[361]

ولا نجد لهذا الشرح فائدة لعد م الإطالة

وعلي ما سبق نجد أن الإباضية ينفون التشبيه عن الخالق سبحانه وتعالي لتأكيد التنزيه الألهي وهم يخالفون كل من يقول بتشابه الصفات وهذا ما دفعهم إلي نفي

---

358 الأصم : النور ، ص ٧٦

359 البشري : مكنون الخزائن ج١ ن ص ١٦٧

360 الرستاقي : منهج الطالبين وبلوغ الراغبين ن تحقيق سالم بن حمود بن سليمان الحارثي ، وزارة التراث ن عمان ١٩٨٤ ن ج١ ن ص ٣٩٢

361 السعدي ك قاموس الشريعة ، ج٥ ، ص ٣٢٧ ، وايضا البشري ك مكنون الخزائن ج١ ، ص ١٦٧

القول بأن يكون لله يد وعين وساق سبحانه وأن الله خاطب عباده بهذه الصفات كالاستواء والمجئ لأن هذه العبارة يتخاطب بها البشر فيما بينهم فخاطبهم الله عز وجل فيما بينهم وإياه لإستقرار معانيها عندهم في حق الله فلا يذهبون بها إلي غيرها وقد علموا أن الله جلت قدرته مباين لهم في الأحوال كلها كما أوضح لهم ذلك في قوله تعالى (ليس كمثله شئ) .[٣٦٢]

وقال محمد بن محبوب من قال : إن الله يدا كيد المخلوقين فقد أشرك ويسترسل الرستاقي في وصف المذموين وأحكامهم من المشبه ويأتي بالأحاديث والآيات القرانية التي تدلل علي صدق مذهبه .[٣٦٣]

أما مذهب أهل السنة فنجدهم يثبتون الأسماء والصفات مع نفي مماثله المخلوقات اثباتا بلا تشبيه وتنزييها بلا تعطيل .[٣٦٤]

---

[362] السيابي : طلقات المعد الرياضي ج١ ، ص ٩٩

[363] الرستاقي : منهج الطالبين ، ج١ ، ص ٣١٢

[364] ابن تيمية : الفتاوى الكبرى ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ج ٣ ، ص ٣

المبحث الثالث

نماذج من تأويلاتهم ونقدها في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

تأويل الاستواء على العرش :

والناظر لقضية الاستواء يجد أنها قضية شغلت جميع الفرق الإسلامية لما لها من علاقة بذات البارئ سبحانه واقتراب معنى الاستواء إلى الجلوس والقعود وما إذى ذلك مما يخطر على عقل البشر من توهمات جعلت هذه القضية مسار الجدال والنقاش بين الفرق الإسلامية وليس الإباضية فقط ومسايرة لفنى التشبيه والتنزيه لله أنكر الإباضية معنى الاستواء وتأولوا الآيات القرآنية الدالة على الاستواء تأويلا يتناسب مع فكرهم بعدم الحلول والإحاطة والتجسيم .

ويذكر الرستاقى معنى الاستواء في اللغة على معنيين :

المعنى الأول : الجلوس على الشئ والمماسة له كما يستوى الفارس على فرسه والمالك على سريره وهذه صفة يستوى بعد أن كان مائلا ويعتدل بعد أن كان أعوجا والله سبحانه وتعالى منزه عن هذه الصفة .

المعنى الثانى : عند الرستاقى هو استواء الملك والقدرة والتدبير وهو معروف عند العرب .[٣٦٥]

ويذهب البشرى إلى إقرار نفس المعنى ولكن بتفصيل أوسع للمعنى الثانى عند الرستاقى فيقول الاستواء على معان فمنها : استواء على العرش على ما هو عليه ومنها : استواء التدبير ومنها : استواء الملك .[٣٦٦]

والاستواء يجئ أيضا بمعنى الانتهاء والكمال قال تعالى في سورة يوسف " ولما بلغ أشده واستوى(٢٢) " أي انتهي واكتمل وتقول العرب للغلام : غلام مستو والاستواء الاستقرار وقال تعالى " واستوت على الجودى " أي استقرت ، والاستواء أيضا بمعنى : القهر والغلبة .[٣٦٧]ويأخذ الإباضية بالمعنى الأخير .

وعلى هذا نجد أن الاستواء يجئ على أكثر من معنى يوضحها الإباضية الاستواء على العرش : أي استولى على العرش بالملك والتدبير والقهر وقد

---

365 الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ن ص ٥٠٩

366 البشري : مكنون الخزائن ج١ ، ص ١١٦

367 السعدي : قاموس الشريعة ، ج٥ ، ص ٣٠٩ . ويسترسل السعدي في إيضاح معنى الأستواء بالغلبة ، وقد أخذنا ما يفيد البحث ، ولمن يريد المزيد عليه الرجوع من ص ٣٠٥ إلى ٣١٥ نفس المصدر .

استولى على جميع العالم لهذا المعنى .[٣٦٨] وهو أيضا ملك العرش وغيره وإنما الاستواء على العرش من طريق الملك لا على التمكن (تعالى الله علوا كبير)

ويذكر أطفيش متأولا المعنى : (واستوى) بمعنى استولى بالملك والغلبة والقوة والتصرف فيه كيف شاء والعرش جسم عظيم وذلك مذهبنا ومذهب المعتزلة وأبى المعالى وغيره من حذاق المتكلمين ، وحظى العرش بذكر الاستيلاء لعظمته ويصح أن يكون المعنى استوى أمره ولم يكن فيه عوج فكنه عن ذلك باستوى على العرش .[٣٦٩]

ثم يجئ معنى آخر " ثم استوى إلى المساء وهي دخان " وهي بمعنى قصد بالملك والتدبير فذكر الاستواء وهو يريد القصد ولا يراد بها الارتفاع من مكان إلى مكان وإنما هو تعظيم لله تعالى.[٣٧٠] ويتأولوا هذه الآية أيضا معنى استوائه أنه تعالى إلى السماء قصده إليها وتوجيه الإرادة إليها بأن يخلقها ، يقال استوى زيد إلى كذا كالسهم المرسل إلى قصده من غير أن يميل إلى غيره فكذا خلق ما في الأرض وخلق بعدها السموات بلا خلق شئ بين خلقهن وخلق ما في الأرض ووزن استوى : افتعل بمعنى تكلف السواء وهو أصل معناه واصل تأويل الآية القصد والإرادة لأنه أقرب إلى أصل الاستواء وهو تكلف السواء ولتعديته بإلى وللتسوية المرتبة عليها بالفاء .[٣٧١]

ثم يجئ بمعنى استواء الملك فلما أن كان من صفة الله أنه غير محدود ولا يشبه خلقه كاستواء الشئ على الشئ مثل استواء الملك على السرير دل ذلك على أن استواء البارئ تعالى على العرش بالملك والتدبير والقدرة ن ذل له العرش واستوى له – عز وجل – كل شئ وذل وأذعن فليس شئ ممتنعا منه عز وجل.[٣٧٢]

والمجمل والثابت في رأي الإباضية هو الإجماع على أن معنى استوى على العرش هو الاستيلاء وهم في هذا يتفقون مع المعتزلة في هذا الوصف .

---

[368] الأصم : كتاب النور ص ١١٦

[369] اطفيش : هميان الزاد ، ج٦ ، ص ٤٠٦

[370] الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ، ص ٥١٢

[371] اطفيش المصدر السابق ج٦ ، ص ٤٠٦

[372] الأصم المرجع السابق ص ١١٦

ويذكر القلهاتى : أن أهل الاستقامة (أي الإباضية) تأولوا قوله تعالى في سورة طه" الرحمن على العرش استوى(٥) " بمعنى استولى عليه بالملك والتدبير والقهر وخص العرش بذلك تشريفا لذكره بالخصوص.[٣٧٣]

ويزيد الجيطالى " العلم بأنه تعالى استوى على العرش بالمعنى الذى أراده الله تعالى بالاستواء وهو الذى لا ينافي وصف الكبرياء ولا تتطرق إليه سمات الحدث والفناء وهو استواء القهر الغلبة والاستيلاء كما قال الشاعر .

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق [٣٧٤]

وأما الاستواء فهو مفهوم كقولهم استوى فلان على الملك وعلى المصر أي استولى واستعدل [٣٧٥] وينسب الإمام الربيع ابن حبيب إلى (الحسن) قوله في تفسير قول الله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) أي استوى أمره وقدرته إلى السماء وقوله ثم " استوى على العرش " يعنى استوى أمره وقدرته ولطفه فوق خلقه ولا يوصف الله بصفات الخلق ولا يقع عليه الوصف كما يقع على الخلق .[٣٧٦]

والإباضية في تأولهم هذا يحاولون نفي الفوقية والعلو مستشهدين بالآيات القرآنية " الرحمن على العرش استوى " وقوله تعالى في سورة الأنعام(هو القاهر فوق عباده(٦١)) بالقهر والغلبة نظيره (وانا فوقهم قاهرون) (الأعراف : ٢٧) وقوله تعالى في سورة النمل (يخافون ربهم من فوقهم(٥٠)) أي بالقهر والغلبة لا بالمكان والجهة .

ولما لا يكون قوله (على العرش استوى) بالقهر والغلبة دون ما ذهبت إليه المشبهة من الالتزاق والفوقية تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا فالله تعالى عال على العرش وجميع الخلق بالغلبة والسلطان فالعرش وجميع الخلق بتدبيره

---

373 القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ، ص ١٨٣

374 الجيطالي : قناطر الخيرات ج١ ، ص ٢٢٦

375 البشري : مكنون الخزائن ج١ ، ص ١٧٦

376 الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة د.ت ، ج٣ ، ص ٣٥ ن وكذلك السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ن ص ٣٠٥

عز وجل وتقديره ألا ترى أن الناس يقولون فلان علا بنى فلان إذ كان يلى أمورهم ومصالحهم .[٣٧٧]

ويذهب الإباضية إلى تأويل علو الرب جل وعلا بالعلو المعنوى وتأولوا قوله تعالى في سورة البقرة "والذين لا يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك(٤) " يقولون الإنزال نقل الشئ من جهة عالية إلى أدناها ويطلق مجازا على الإيصال والإبلاغ .. كما يطلق نزول على الوصول والحلول نحو قوله تعالى في سورة الصافات (فإذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرين(١٧٧)) والتحقيق أنه لابد من رعاية معنى العلو في مصدره والله سبحانه وتعالى فوق خلقه بقهره وسلطانه فكذا صح إطلاق لفظ الإنزال على ما يصدر من إحسان إلى خلقه ويكون العلو معنويا كما يكون حسبا .[٣٧٨]

ويذهب الإباضية لتبرير تأويل العلو والاستواء بتأويل الكرسى والعرش إذ يتأولوا العرش إنه العلم والكرسى هو العلم وقوله " وسع كرسيه السموات والأرض " أي وسع علمه وقيل أن الكرسى هو العرش ويقال عند مخالفيهم أنه أي الكرسى خلق من خلق الله أعظم من السموات والأرض والله غنى عن العرش ويقول المؤلف وقد بينا فساد القول بالقعود على العرش والكرسى مثله .[٣٧٩]

ويؤكد على هذا المعنى تأويل الكرسى بالعلم أباضى مشهور هو الشيخ أطفيش بأن الكرسى تمثيل لعظمة الله أو علمه وهو يتأول قوله تعالى في سورة البقرة " وسع كرسيه السموات والأرض . ٢٥٤) .إن المعنى تمثيل لعظمته المحققة العقلية لا بالحس المتوهم ولا كرس ولا قعود تعالى الله أو كرسيه علمه أو ملكه محل العالم .[٣٨٠]

والحقيقة فإن الحديث يطول في هذه المسائل إذا وضعنا في الحسبان أن الإباضية وخاصة شراح المذهب الأباضى يطول عندهم شرح مثل هذه الأمور ولعل مرد هذا هو دخولهم في مناقشات ومحاورات مع من خالفهم في مفهوم

---

[377] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ن ص ٣١٣

[378] الخليلي : جواهر التفسير ن ص ١٩٠

[379] الأصم : كتاب النور ، ص ١١٧

[380] اطفيش ك تيسير التفسير ج١ ، ص ٣٧٥ .

الاستواء والعلو والكرسى والعرش ونجد البعض قد يذهب بعيدا متأولين بنهج عقلى ما يصعب عليهم المشاكل في اللغة والمجاز.

حيث نرى أحد كتاب الإباضية يصف مخالفيهم بأنه قد تستروا بأن الله وصف نفسه بذلك فنحن نصفه بما وصف لهم نفسه لا نأوله أو نبدله وهذا لا يتفق لهم فإنهم ينكرون المجاز وإنكار المجاز محض مكابرة لا يقوم لها مناصر من العقل أو النقل بل يجب تنزيه الله عز وجل عن كل ما يوهم النقص أو يشير إليه .[٣٨١]

والصحيح هو مذهب أهل السنة في أن القرآن كله حقيقة لا مجاز خاصة في العقائد والحقيقة أن الإباضية يسترسلون في الدفاع عن آرائهم إذ أنهم قالوا : يقول مخالفينا كيف يجوز أن يقول ثم استوى على العرش إرادته تدبير الأمر على العرش ؟ قيل له هذا توسع ومجاز في القول وهو يريد ثم يدبر مثل ما قال (حتى نعلم المجاهدين منكم) وحتى لا تجرى في كلام العرب إلا على أمر حادث مستنأنف .

ولا يجوز أن يعلم الله الأشياء بعلم حادث لأنه لم يزل عالما بالأشياء كلها قبل كونها ، ولكن أراد بقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين .[٣٨٢] أي حتى يجاهد المجاهدون منكم ويصبر الصابرون منكم – وهو سبحانه – عالم بهم فذكر قوله حتى نعلم المجاهدين توسعا ومجازا وأيضا يقول الإباضية فإن سأل سائل يقول لما خلق الله العرش ؟ ولا حاجة له فيه في القرار والمكان بزعمكم ؟

فالإجابة : أن الله تعالى خلق العرش وتعبد بعض الملائكة بحمله وبعضهم بالطواف حوله والملائكة تحمل العرش ولا تحمل رب العالمين جل وعلا عن ذلك علوا كبيرا والعرش قد يكون في لغة العرب السرير وقد يكون الملك وقد يكون السقف فإن قال قائل إذا كان له سرير فلابد أن يكون جالسا عليه؟ قيل له أن الله

---

381 السيابي : طلقات المعهد الرياضي ، ص ١٠٠

382 الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ، ص ٥٠٥

تعالى قد سمي مكة بيته ولا يكون ساكنا فيه ، وكذلك له عرش وكرسى ولا يقال إنه جالس عليه ، وله سماء ولا يقال يستظل بها ومثله كثيرا .[٣٨٣]

ويتهم الإباضية المشبهة :

أنهم زعموا أنه لا فرق بين قوله تعالى في سورة يوسف " ورفع أبويه على العرش(١٠٠)) وبين قوله تعالى " ثم استوى على العرش " وقوله تعالى في سورة النمل " أهكذا عرشك(٣٩) وليس في ذكره عز وجل سماء ولا أرض ولا بيت ولا عرش يوجب التشبيه له بخلقه عز وجل عن ذلك وقد قال تعالىفي سورة الزمر " حافين من حول العرش(٧٥) " وقد قال تعالى في سورة غافر " الذين يحملون العرش (٧) " وقال تعالى في سورة الحاقة" ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ١٧٩.) وقوله تعالى في سورة هود (وكان عرشه على الماء (٧))

وأما الحديث : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال " اهتز العرش لموت سعد بن معاذ " والاهتزاز لا يكون إلا للأجسام .[٣٨٤]

فمع الاعتقاد الأباضى في العرش والاعتقاد أنه جسم عظيم إلا أنهم يذهبون هذا المذهب في موضوع الاستواء وإذا قيل لهم لم خص العرش بالاستيلاء ؟ قالوا لعظمته . .[٣٨٥]

وهنا يصرح الإباضية بأنه لا ضير عليهم في أن يكون مذهبهم في العلو والاستواء على العرش على غرار مذهب المعتزلة والمتكلمين في نفي الاستواء معتقدين أن الاستواء لا يكون إلا لجسم ولما له من حيز وجوهر ولإن كل متمكن على جسم لا محال مقدرا فأما أن يكون أكبر منه أو أصغر منه أو مساويا له وهذه الأمور يقولون بوجوب نفيها عن الله تعالى .[٣٨٦]

---

383 القلهاتي : الكشف والبيان ن ج١ ن ص ١٨٣

384 السعدي : قاموس الشريعة ج ٥ ص ٣١٤

385 اطفيش : هميان الزاد ، ج٦ ، ص ١٦١

386 صابر طعيمة : الإباضية ... ص ٩٩

وفي نهاية حديثنا عن الاستواء على العرش نورد ذكر ما نقده بهم مخالفوهم في ذلك المنهج النقدى لبيان الحقائق المفيدة في هذا الموضوع الشائك .

١- يرد أهل السنة على الإباضية في عقيدتهم أولا في تأولهم الاستواء بالاستيلاء قالوا أنه ليس هناك أحد من أهل السنة قال بالاستيلاء إذ أنه يستوجب الصراع بين طرفين وفي نهاية الأمر استولى أحدهما على العرش .

والدليل على ذلك قول بن الأعرابى : وهو من كبار النحاة " هو سبحانه على عرشه كما أخبر عن نفسه ولا يقول استولى على الشئ إلا إذا كان له ندا فإذا غلب أحدهما الأخر قيل له : استولى :

كما قال النابغة :

ألا لمثلك أو من أنت سابقه سبق   الجواد إذا استولى على الأمر

يقول بن الإعرابى : أرادنى إبن أبى داوود أن أجد له في بعض لغات العرب ومعانيها (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى وقلت له " والله لا يكون هذا ولا وجدته .[٣٨٧]

وقال الخليل بن أحمد – شيخ سيبويه – فيما رواه عنه ابن عبد البر (في التمهيد) " أن تسوى بمعنى ارتفع " [٣٨٨]

٢- يقول الإمام الذهبى إمام أهل الحديث : أما ثانى الردود هو أنه تعالى ليس في الأمكنة ولا خارجها ولا بعيدا عنها ولا فوق عرشه ولا متصل بخلقه ولا هو منفصل عنهم ولا ذاته المقدسة متحيزة ولا بائنة عن مخلوقاته ولا في الجهات ولا خارجا عن الجهات ، فهذا شئ لا يعقل ولا يفهم لما فيه من مخالفة الآيات والأخبار ففر بدينك وإياك وآراء المتكلمين وآمن بالله وما جاء عن الله على مراد الله وفوض أمرك إلى الله ولا حول ولا قوة إلا بالله .[٣٨٩]

---

[387] السيوطي : الاتقان في علوم القرىن ، تحقيق محمد أبو الفضل ، دار التراث القاهرة ، د.ت ، ج٢ ن ص ٦ .

[388] الجليند : الإمام بن تيميه وموقفه من قضية التأويل ص ٨١

[389] محمد المغراوي : المفسرون بين التأويل و الإثبات في آيات الصفات ، ص ٣٤

وهذا مجمل عقيدة أهل السنة في الاستواء بلا كيف أما الرد على استخدام الإباضية في المجاز في اللغة وهو ما لم يفهمه خصومهم فقد وضح من خلال إجابات ابن القيم المستفيضة في كتابه الصواعق المرسلة [٣٩٠] وأردنا عدم الإطالة .

وأهل السنة يقولون بالتأكيد على أن العرش والكرسى موجودان كما جاء في الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح ويرد ابن تيمية على الإباضية إن معنى " كرسيه " هو علمه " بأنه قول ضعيف لأن علم الله وسع كل شئ كما قال " ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما " وقال البعض أن الكرسى هو العرش لكن الأكثرون على أنهما شيئان .[٣٩١]

ويقول صاحب العقيدة الطحاوية :

(ونفاة العلو) أهل التعطيل لو دخلوا بهذا التفضيل لهدوا إلى سواء السبيل ، وعملوا مطابقة العقل للتنزيه ولسلكوا خلف الدليل ولكن فارقوا الدليل وضلوا عن سواء السبيل .

والأمر في ذلك كما قال الإمام مالك رحمه الله عندما سئل عن قوله " ثم استوى على العرش " وغيرها كيف استوى ؟ فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب ثم قال للسائل ما أراك إلا مبتدعا وأمر به فأخرج ثم قال له : إن عدت ضربت عنقك .[٣٩٢]

وعلى هذا يتضح الخلاف الكبير بين الإباضية وأهل السنة والاتفاق الأكبر بين الإباضية والمعتزلة فلقد نهج الإباضية في مسألة العلوا والاستواء والعرش والكرسى بنهج التأويل العقلى وبأن به الاختلاف الكبير بينهم وبين سلف الأئمة وأهل العلم .

تأويل النفس :

[390] ابن القيم : الصواعق المرسلة ن ص ٣٩٦

[391] ابن تيميه : مجموع الفتاوى الكبرى ، ج٦ ، ص ٥٨٤

[392] ابن ابي العز : الطحاوية ص ٢٨٠ وما بعدها .

وهكذا يستمر الإباضية في تأويل الصفات الخبرية ناهجين نفس المنهج المحافظ على تأويلهم في التنزيه المطلق من حيث عدم مشابهة الخلق بالخالق والحقيقة أن الإباضية في معالجتهم لقضية النفس وغيرها يقيسون الغائب على الحاضر في أنهم دائما أبدا يقيسون الصفات الإنسانية بالصفات الربانية ومعنى ذلك أنه لا يجب أن يتصف الإله جل وعلا بأي من صفات المخلوقين وهذا ما حد بهم إلى تأويل النفس .

تعريف النفس :

تأتى النفس على معانى كثيرة ومنها ما يراد به النفس المنفوسة وهو قوله تعالى في سورة آل عمران " كل نفس ذائقة الموت (١٨٥) " .[٣٩٣]

ومنها ما يراد به التوكيد كقولهم : هذا الحق نفسه . ومنه قول موسى عليه السلام في سورة القصص " إنى ظلمت نفسى (٦)" أي أنى ظلمت لا غير ذلك ،[٣٩٤]

والنفس : (بكسر النون)الرأي والإرادة في قولهم :

نفس فلان كذا أي : إرادته فيه.

والنفس : العين التي تصيب الإنسان .

والنفس : الضمير ما في قلب الإنسان .

والنفس : (بكسر النون وفتح الفاء) الدم في قولهم امرأة نفساء .[٣٩٥]

وأجمع الإباضية على أن النفس المنفوسة منفية عن الله لأنها لا تكون إلا للمخلوقين لأنهم بها يحيون وبما يميتون والله تبارك وتعالى لا يشبهه من خلقه (تعال الله) عن ذلك علوا كبيرا وعلى هذا المبدأ اتفق جميع الإباضية من علماء

---

393 السعدي : قاموس الشريعة ن ج٥ ص ٢٤٥

394 الأصم : كتاب النور ص ٨١

395 الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ، ص ٣٨٩

ومتكلمين وفقهاء . والنفس عند الإباضية : القوة تقول العرب ما له نفس أي ما له قوة ويوافق الإباضية على هذا المعنى الأخير .[٣٩٦]

والإباضية يحاولون نفي ما يوهم النقصان في حق الملك الديان تبارك وتعالى لعلمهم بوجود المجازات والاستعارات في لغتهم الفصحة وهي أكثر من أن تحصى ، بل القرآن مشحون منها بحيث يسلم لها العربى راغما أو يخضع لمعانيها طائعا ولا يستنكر شيئا من مبانيها ووجودها في السنة كوجودها في القرآن والأصل واحد ولا خلاف لديهم فيها .[٣٩٧]

وهذا مبدأ محمود لهم إلا أنهم عندما يصطدمون بالآيات الدالة على النفس يلجأون للتأويل حتى يتوافق مع عقيدتهم في التوحيد وهي عدم مشابهة الخالق بالمخلوق وعلى هذا فقد لجأ الإباضية إلى تأويل كل الأيات الدالة على النفس .

فهم يأولون الآية الكريمة من سورة المائدة " تعلم ما في نفس ولا أعلم ما في نفسك(١١٦) " تأولوها أي تعلم غيبى ولا أعلم غيبك ويجوز تعلم ما عندى ولا أعلم ما عندك إلا ما علمتنى من أمرك وحكمك .[٣٩٨] وزيد على ذلك معانى أخرى تعلم ما كان منى في الدار الدنيا ولا أعلم ما يكون منك في الدار الآخرة : قول آخر تعلم ما نريد ولا أعلم ما تريد ، وقيل تعلم سرى ولا أعلم سرك لأن موضع السر النفس .[٣٩٩] ويجوز تعلم ما عندي و " العند " هنا الحكم يقول القائل هذا ما عندي يريد خذا في حكمي ويجوز أن يقول : هكذا علمي .[٤٠٠]

وتأولوا قوله تعالى " ويحذركم الله نفسه " أي يريد عقوبته يقول الإباضية أن النفس عبارة عن جملة الشيء وحقيقته وذاته وتأولوا قوله تعالى في سورة الأنعام" كتب ربكم على نفسه الرحمة (٥٤))أي ذاته لا على شئ سواه ويستشهدون بالآية الكريمة من سورة الإسراء " إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم (٧)" أي لذاتكم ولكم لا لغيركم

---

[396] القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ص ١٣١ ، وكذلك الأصم النور ص ٨٢ .

[397] السيابي : طلقات المعهد الرياضي ص ١٠٠

[398] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٢٤٦

[399] الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ن ص ٣٣٩

[400] الأصم : كتاب النور ص ٨١

ويستطرد صاحب القاموس في الرد على مخالفيهم من أثبتوا النفس فيقول " والنفس " إما أن يراد بها الجسد والروح لأن سائر ما يقع عليه النفس من الدم وغيره لا يجوز أن يكون مراد به في الآية إذ لم يقل بذلك أحد من الأمة ولا يجوز أن يكون المراد به الروح لأن ذلك يوجب أن تكون له روحا والأمة على خلافه .

ويجيب السعدى بأن الظاهر لا تعلق لهم فيه ، لأنهم إما أن يذهبوا فيه لجسد معلوم أو جسد غير معلوم فإن ذهبوا إلى جسد معلوم صرحوا بالتشبيه ولزمهم أن يقولوها : ذو أوصال وأعضاء ويلزم في ذلك ما ألزمناهم فيما تقدم وإن قالوا جسد غير معلوم لزم في ذلك ما ذكرنا قبل على أنه لا تصح أن تفسر النفس في هذه الآية بمعنى الجسد . لأن قوله تعالى " تعلم ما في نفسى ولا أعلم ما في نفسك " لو كان المراد به الجسد لوجب أن معنى الآية أنه يعلم ما في داخل جسده من القلب والأمعاء وغير ذلك وأن لا يعلم غيب ما جسد الله وما في داخله من أمثال ذلك ويقول المؤلف للقاموس : وما أظن أحد ممن انتحل ملة الإسلام يستحل أن يقول به .[٤٠١]

وكذلك قوله تعالى " ويحذركم الله نفسه " لا يصح أن يفسر بمعنى الجسد لأن التحذير بالجسد لا يصح ولا يقع به وإنما يقع بفعل يفعل به .

ويدلل الإباضية على صدق ما ذهبوا إليه أن تأويل الآيات من حيث التعدد والتعدد ينفي التوحيد فيتأولوا قوله تعالى " كتب ربكم على نفسه الرحمة " وهذا المعنى لا يخلوا أن يكون الكاتب هو المكتوب عليه أو لا يكون الكاتب هو الرب والمكتوب عليه الرحمة أو غيره فيكونان إثنان ويوجب ذلك أن كون النفس هي الرحمة دون الرب ويجب أن يقال يا نفس الرب إرحمى وذلك من فاحش الكفر ولم نسمع أحد ارتكبه .[٤٠٢]

وعلى مجمل ما قدمته الإباضية للتأكيد على فساد الظاهر وعلى ضرورة عدم الأخذ بالظاهر وأن مخالفيهم لا يمكنهم أن يجروا على ما يوجبه ظاهره هذه

---

[401] السعدي : قاموس الشريعة ج ٥ ، صص ٢٤٦

[402] السعدي : المرجع السابق ص ٢٤٧ وما بعدها بتصرف .

الآيات وبطل تعلقهم بالظاهر لأن تعلق الخصم إنما أن يكون بالظاهر فإذا عدل عن الظاهر سقط تعلقه وزالت شبهته .

تأويل الروح :

والكلام عن الروح قليل عند الإباضية إذ أنهم يذهبون إلى نفي الروح عن الله سبحانه وتعالى وتحديد يقولون بنفي الروح المعقولة عن الله تعالى وهم يتأولون معنى الروح حتى لا يثبتوا لله روحا تضاهي روح المخلوقين .

تعريف الروح عند الإباضية :

ويجمع الإباضية على أن الروح هي النفس يقال : خرجت روح فلان أي نفسه ، والروح النفس التي يجرى بها البدن ، والروح والريح واحدة اكتنفته معان تتقارب فبنى لكل معنى اسم من ذلك الصل وخولف بينهما في حركة البناء [٤٠٣] .

والروح : جبريل عليه السلام قال تعالى في سورة الشعراء: (نزل به الروح الأمين(١٩٣))

يتأول الإباضية أيضا قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا(٣٨)) بأن الروح هو ملك عظيم يقوم يوم القيامة وحده صفا .

و يتأول الإباضية قوله تعالى " ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى " بأن الروح النفخ وسمي روحا لأنه يخرج من الروح وقال ذو الرمة يذكر نارا امتدحها .

فقلت له : ارفعها إليك وأحيها ٠ بروحك واقتيه لها قتية قدرا

أي إحيها بنفخك .[٤٠٤]

ويذهب الإباضية متأولين :

الروح بالرحمة وعيس عليه السلام روح الله أي رحمة الله ويجوز أن تكون حياة من الله لقوم عيس من هلاكهم لأن النجاة حياة ويجوز أن يكون ريح نفخ من ريح القدرة .

---

[403] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ،ص ٢٥٥

[404] الأصم : كتاب النور ص ٨٣

كما قال ذو الجلال والإكرام " ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا) أي من رحمتنا أو من ريح قدرتنا وهذا من أوسع الكلام عند أولى المعرفة من الإعلام [405]

وهكذا فالإباضية يتألون كلمة الروح الواردة في الآيات القرآنية على أنها الرحمة واستلالهم بالآيات الآتية وأيدهم بروح منه تأولوا المعنى أي رحمة منه .

ومن قرأ : فروح وريحان بضم الراء قال رحمة ورزق وخالفهم أبو عبيدة فقال روح وريحان : أي حياة وبقاء ، لا موت فيه ومن قرأ فروح بفتح الراء أراد الرحمة .[406]

وأجمع الإباضية في تأولهم على أن الآية الكريمة من سورة يوسف " لا تيأسوا من روح الله (٨٧) " أي من رحمة الله وسماها روحا لأن الروح والراحة يكونان بها وأن عيسى سمي روح الله كأنه حياة من الله لقومه من الهلاك (وهذا مجاز) لأن الله تعالى سمي النجاة من النار حياة والهلاك فيها موتا فكان إرسال عيسى حياة لهم .

ويجمع الإباضية على أن الروح المعقولة هي عن الله منفية ولا يجوز أن يوصف الله تعالى بأن له روحا .[407]

والحقيقة أن تقيد الإباضية والتشدد بالرد على المشبهه قد أوقع بهم إلى التعطيل ومذهب أهل السنة هو ما بين التشدد والتعطيل أي أنهم يثبتون أن لله روحا ونفسا ولكن كيفيتها غير معلومة ليتحقق التنزيه لله ويستشهدون بالآية الكريمة " ليس كمثله شئ " وهذا رد على المشبهه " وهو السميع البصير " رد على المعطلة أي أنهم لا يعطلوا ولا يشبهوا الله بخلقه .

---

[405] البشري : مكنون الخزائن ص ١٧٥

[406] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٢٥٦

[407] الأصم : النور ص ٨٤

تأويل الوجه :

يستخدم الإباضية لتعريف الوجه معانى كثيرة في لغة العرب ويقال أن يراد به الشئ نفسه كقولك هذا وجه الأمر ووجه للرأي ووجه القوم والتالى إذا أخبرت الشئ بعينه ، وأنى لأكره أن أرا وجهك : أي أردك لا أنه بوجه دون جسده . [٤٠٨]

[408] الأصم : كتاب النور ص ٨٧

والإباضية تجمع على أن كل الألفاظ المذكورة في القرآن عن الوجه لا يجوز أن تكون لله تعالى إذ ليس لله تعالى – وجه – على ما يعقل من وجوه الأجسام لأن الله تعال ليس بجسم ، ولا يجوز عليه التبعيض فيكون وجهه بعضه لأن من كان كذلك كان ذا تركيب وكان تركيبه قاضيا على حدوثه كما أن تركيب الأجسام قاض على حدوثها لأن من جاز عليه الاجتماع جاز عليه الافتراق والافتراق والاجتماع هما عين المجتمع والمفترق ولأن الجماع غير الافتراق والافتراق غير الاجتماع ولابد لهما من مغير غيرهما وجعل هذا غير هذا ولابد أن يكون ولما كان الله عز وجل قديما لم يجز عليه الاجتماع والافتراق ولا أن يكون ذا أبعاض ومن هنا بطل أن يكون وجهه على ما نعقل من وجوهنا في أجسادنا .[409]

وفي سبيل تحقيق هذا النفي في تشبيه الخالق بالمخلوق لجأ الإباضية إلى تأويل الآيات الدالة على الوجه في القرآن فتأولوا قوله تعالى في سورة الإنسان" إنما نطعمكم لوجه الله (٩) " أي نطلب ثواب الله فإنهم أولوا الوجه أي ثواب الله في هذه الآية والمعنى الوجه في الآية القصد إلى لاشئ والعمل فيه وقوله لوجه الله أي : الله .[410]

ويتأول الإباضية صفة الوجه بمعنى " ذات الله من قبيل ذكر الجزء للدلالة على الشكل ويؤكد هذا المعنى صاحب كتاب مكنون الخزائن وعيون المعادن بأن الوجه يراد به الذات ويدلل على ذلك من كلام العرب فيقول :" ما فعلت هذا إلا لوجه فلان أي لفلان وفعلت هذا كرامة لوجهك

أي لك وتركت هذا الشئ في وجهك أي في رأيك لا في جارحة وجه رأسى ، وانفقت مالى واعتقت عبدى لوجه الله أي لله ولثواب الله .

وعلى نفس المنهج يتهكم الإباضية في الرد على مخالفيهم في قوله تعالى " يريدون وجهه " وقوله " إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى " يوجب أن يكون مقصد القوم في طاعته إلى وجه دون سائر أبعاضه وأنه لا يقبل عمل عامل إلا أن يبتغى

---

409 السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٢٦٥

410 الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ، ص ٣٩٩

وجهه دون سائرة وهذا لا يقوله أحد .[411] وكذلك قوله " فأينما تولوا فثم وجه الله " يوجب أن يكون وجهه حيث يتوجه الإنسان إليه ويوجب أن يكون في جميع النواحي في الحالة الواحدة لتوجه الناس إليه إلى كل جهة وهذا لا يطلقه مسلم والإجماع يرده والكفر لا يفارق قائله .[412]

وهكذا يستمر الإباضية في تأويل كل آية تدل على صفة الوجه فيتأولوا قوله تعالى في سورة القصص " كل شئ هالك إلا وجهه (٨٨)) أي (إلا الله عز وجل) وعبر بالوجه لأن معظم الشئ وجه ، والاتصال أصل في الاستثناء فتفيد الآية أن الله يسمي شئ وهو شئ لا كالأشياء لا يقبل العدم لأن وجوده ذاتى والهلاك بمعنى الموت مشهور في كلام العرب .

وبه فسر ابن عباس الآية وقال لما نزل قوله تعالى في سورة آل عمران " كل نفس ذائقة الموت (١٨٥)) قيل يا رسول الله فما بال الملائكة فنزل " كل شئ هالك إلا وجهه " وعن سفيان : الهلاك : البطلان ووجهه ما يوجه به إلى الله سبحانه من العمل الصالح فإنه معتبر باقى ببقاء ثوابه .[413]

وقال أحمد بن النضر

وكل شئ هالك غير وجهه وأين تولوا وجهه تجدوه ثم

وقال لوجه الله الله فاعملوا أراد وهذا في اللغات وفي الكلم

كقولك وجه الأمر للأمر نفسه وما وجهه وجها يحد كما زعم

فمعنى الذى أعدت في الوجه كله هو الله ذو الآلاء والبارئ والسنم [414]

وتأولوا الآية الكريمة " كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام " أي أن الأعمال تضمحل ، زائل نفعها إلا ما التمس به وجه الله تعالى وتقرب به إليه .[415]

وزاد القلهاتى " إنما هو على جهة التوسع والمجاز إذ كان عند العرب مستعملا معروفا ومعنى وجهه هو سبحانه وتعالى وقال بعض المشبهه من أهل

---

411 البشري : مكنون الخزائن وعيون المعادن ج١ ، ص ١٧٥

412 السعدي ك قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٢٦٦

413 اطفيش : تيسير التفسير ج٤ ، ص ١١٢

414 القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ، ص ١٣٦

415 الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ، ص ٤٠٠

الكوفة إن لإلههم وجها وأنه يعنى سائر الأوجه عز الله اسمه تعالى عن قولهم علوا كبيرا .[416]

ونهاية القول أن هناك اتساق كامل بين المعتزلة والإباضية في تأويل صفة الوجه وغيرها من الصفات الخيرية التي يتناولها المعتزلة إذ وافقوا الإباضية على جعل الوجه هو الثواب أو هو ثواب الله وهنا أيضا نجد خلافا بينهم وبين أهل السنة .

رد أهل السنة :

يرد أهل السنة عليهم حججهم بأن تأويل الوجه بمعنى الثواب فإنه من أبطل الباطل إذ أن اللغة لا تحتمل ذلك ولم يعرف أن الجزاء يسمي وجها للمجازى ثم أن الثواب مخلوق فقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه استعاذ بوجه الله . فعن جابر ابن عبد الله رضى الله عنه قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم)(طه:٥) قال النبى صلى الله عليه وسلم أعوذ بوجهك فقال (أو من تحت أرجلكم) فقال صلى الله عليه وسلم : أعوذ بوجهك .. الحديث ولا يظن برسول الله أن يستعيذ بمخلوق .[417]

وأهل السنة يثبتون الوجه من غير تكييف ولا تشبيه لورود الآيات العديدة في ذلك والأحاديث الصحيحة التي منها دعاء النبى صلى الله عليه وسلم " أسألك لذة النظر إلى وجهه والشوق إلى لقائك " .

ويسترسل عواد المعتق [418] في الرد على فكرة تأويل الوجه بمعنى الذات أنه لم يعرف في لغة من لغات الأمم مثل هذا التأويل وأن غاية ما تمسكتم به أن قلتم : وجه الرب بمعنى ذاته لأنه اشتهر في اللغة أن الوجه بمعنى الذات فتقول أما قولكم أنه اشتهر في اللغة أن الوجه بمعنى الذات فهذا مردود فإن الوجه في اللغة هو مستقبل كل شئ وليس ذاته ، ثم هو بحسب المضاف إليه فإن كان جماداً محسوساً فهو أحد جانبيه وإن كان معنويا كالنهار فوجهه أوله يقول ابن عباس (

---

[416] القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ص ١٣٦

[417] البخاري : كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجه ، ج٣١ن ص ٢٨٨

[418] عواد المعتق : المعتزلة وأصولهم الخمسة ص ١٤٢

وجه النهار أوله) وإن أضيف إليه من ليس كمثله شئ كان وجه كذلك لا يماثله تعطيل كما لذمكم عندما أولتم الوجه بمعنى الذات .[٤١٩]

419 المعتق : المرجع السابق ص ١٤٣

تأويل العين :

وكعادة الإباضية يبدأون الحديث في التأويل بإراد جميع المعانى الواردة في اللغة الخاصة بالصفة المتأولة .

والعين في كلام العرب : منها ما يراد به الجارحة التي في الرأس ، ومنها ما يراد به الحفظ والمشاهدة ومنها ما يراد به الدلالة : ومنها ما يراد به العقوبة وما يراد به الجودة وما يراد به الجاسوس .[٤٢٠]

ولعل إيرادهم مثل هذه التعريفات والمعانى إنما هو لتبرير ما يصلون إليه من تأويل لمثل هذه الصفات وزاد على هذه المعانى القلهاتى بأن العين : يراد بها القبلة والعين الدينار كما قال أبو المقدام .

حبشى له ثمانون عينا بين عينيه قد يسوق آفالا [٤٢١]

اجتمع الإباضية على أن المراد بالعين في الآيات القرآنية (حفظ الله) كما يقول السيابى فالعيل في حق الله عز وعلا معروفة بأنها حفظه ويشرح هذا الرأي العالم البشرى فيقول وأما العين نقول : هذا بعينى وهذا بعينك أي هذا بحفظى وهذا بحفظ عفوت عن فلان بعين فلان وأكرمت فلان لعين فلان أي لفلان ذاته لا لعينه التي يبصر بها .[٤٢٢]

وعلى هذا التبرير ينفي الإباضية وجود صفة العين فيقولون فأما العين التي يراد بها الجارحة المركبة في الرأس فهي عن الله منفية من قبل أن كل جارحة محدودة والله تعالى ليس بمحدود ولا مختلف بعضه بعض إذ لا أبعاض له فيختلف ولا متغاير إذ لا جسم له ولا مؤتلف إذ لا أبعاض له فيتألف .[٤٢٣]

ويرى الباحث أنه ليس هناك موحد على سطح الأرض يوافق بأ، المراد بوجه الكريم أو عينه هو الجارحة الموجودة المركبة : في الرأس كما هي في البشر إنما نؤمن كما آمن أهل السنة أن له وجه وله عين كما أخبر عن نفسه

---

[420] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٢٠٧

[421] القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ، ص ١٣٧

[422] البشري : مكنون الخزائن ص ١٧٤

[423] الأصم : كتاب النور ص٨٥

ولكن ذلك كله ليس كجوارح خلقه سبحانه وتعالى هو القائل (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) .

والحقيقة أن الإباضية في موقفهم من الصفات الخبرية يقيسون صفات المخلوق على صفات الخالق وهذا ينافي قوله تعالى (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) أي أن الكيفية غير معلومة وليس هناك مشابهة بين صفات الخالق بالمخلوق .

وعلى هذا القياس المغلوط عند الإباضية لا يكون بالأهمية القصوى إذا علمنا أن مرد هذا التأويل يرجع إلى عقيدتهم في الصفات والذات وعلتهم أن البارئ إله لا إله سواه قدير لا بقدرة هي غيره عالم لا يعلم هو غيره سميع لا يسمع هو غيره بصير لا يبصر هو غيره ولكل ذلك ليس قديرا بقدره ولا عليم بعلم ولا سميع بسمع .[٤٢٤]

أي أنه بصير بذاته لا يبصر سواه وعليم بذاته لا يعلم بعلم سواه وسميع بذاته لا يسمع سواه وهذه صفات (ليس كمثله شئ)(الشورى : ١١) .[٤٢٥]

وعلى هذا فيجد الإباضية أنفسهم بحاجة إلى تأويل الآيات التي تدل على صفة العين ويدللون على ذلك بأن المشبهة هم المستخدمين لمثل هذه الآيات للتدليل على وجود صفة العين (أي أن الله عينا وجارحة) وتأول الإباضية قوله تعالى (ولتصنع على عيني) (طه : ٣٩)

أي بعلمى وحفظى وهم قد ذهبوا إلى هذا التأول معارضة للمشبه ويستدلون أن الظاهر يقتضى مالا يجيزه أحد من الأمة إلا ترى إلى قوله (ولتصنع على عينى) يوجب أن يكون صنع المخاطب وهو موسى – عليه السلام على عينه وذلك محال.[٤٢٦] وإنما الرأي الأرجح في الآية ولتصنع على عينى أي بحفظى ومراعاتى لك ومحافظتى عليك ويقال : سر في عين الله فالأشياء كلها بنظر الله

---

424 المرجع السابق نفس الصفحة

425 القلهاتي : الكشف والبيان ص ١٣٧

426 السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٢٥٩

وحفظه على المشاهدة والإحاطة والعلم لا على معنى الجارحة .[٤٢٧] وتأولوا قوله تعالى (تجرى بأعيننا) أي بحفظنا وعلمنا حيث لا يخفي علينا [٤٢٨]

ويوضح معنى الآية " المغربى " أنه أراد بها سفينة نوح عليه السلام تجرى بحفظنا أي تجرى وهو منا بالمكان المحوط بالكلائة والحفظ والرعاية ويقال : أن فلان بمرأي من الملك ومسمع إذا كان تحوطه عناية وتكتنفه رعايته .[٤٢٩] وكذلك تأويل الآية الكريمة (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) أي بحفظنا .

ويتأولون الآية الكريمة من سورة الطور (واصنع الفلك بأعيننا ووحينا(٤٨)) أي بحفظنا وهو دليل على صدق ما ذهبوا إليه بأنه إذا لو فرض الأخذ بظاهر الآية فإنه يقتضي أنه له أكثر من عينين بقوله (بأعيننا) وذلك مما لا يصح القول به عنه سبحانه وإنما قوله (تجرى بأعيننا) أي بأمرنا . [٤٣٠]

وهكذا على طول الطريق في نفس الصفات نجد هناك اختلافا جذري بين الإباضية وأهل السنة فأهل السنة يؤمنون بما وصف الله نفسه في كتابه ويستدلون بالآيات على إثبات صفة العين من غير تكييف ولا تعطيل ولا تحريف ولا تأويل .[٤٣١]

ففيما رواه البخارى قال حدثنا محمد بن اسماعيل حدثنا جويريه عن نافع عن عبد الله قال : ذكر الدجال عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال : إن الله لا يخفي عليكم ، إن الله ليس بأعور – وأشار بيده إلى عينيه – وإن المسيخ الدجال أعور العين اليمنى – كأن عينيه طافية ويقول الحافظ بن حجر العسقلانى : العور ضد عدم العين وضد العور ثبوت العين [٤٣٢]

---

427 الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ، ص ٤٠١

428 الأصم : النور ص ٨٧ .

429 السعدي : قاموس ٢٥٩/٥

430 المرجع السابق ص ٢٥٩

431 عبدالقادر البحراوي : عقيدة الإباضية في ميزان أهل السنة ، مكتبة النور بالهفوف ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ ، ص ٥٩

432 البخاري : فتح الباري ن كتاب التوحيد باب كل شيء هالك إلا وجه ، حديث رقم ٧٤٧٠ ج١٣ ص ٢٨٩

تأويل اليد واليمين والجنب :

يزعم الإباضية أن هناك مشبهه زعموا أن لله يدا معقولة تعالى عن ذلك فيسيرون بنفس الخطى التي ساروا بها في باقى التأويلات على نفي التشبيه والتنزيه المطلق للواحد الفرد الصمد .

ويورد الإباضية كعادتهم المعاني التي وردت في اللغة عن اليد ومنها ما يراد به الشيء نفسه ومنها الملك والقدرة ومنها العطية والمنة .[٤٣٣]

وأما ما يراد به الشئ نفسه فهو قوله عز وجل (لما خلقت بيدى) (ص : ٧٥) أي ما وليت أنا خلقه دون غيرى واليد ها هنا صلة في الكلام . وهو مثل قوله تعالى (ذلك بما قدمت أيديكم)(الأنفال:٥١) أما اليد التي تعنى الجارحة في منفيه عن الله تعالى .

أما ما تأولته الإباضية في معنى اليد فهم على الاجتماع بإن صفة اليد تعنى النعمة والقدرة والقوة وعلى ذلك نراهم في تصديهم إلى صفة اليد يتأولوا قوله تعالى (والسماء بنيناها بأيد) تعنى بقوة

---

[433] القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ن ص ١٣٩

وفي تأولهم لقوله (بل يداه مبسوطتان) أي نعمته وقدرته دائمتان لا يقبضهما شئ واليد هاهنا النعمة

ويتأولون قوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) (المائدة : ١٠) يعنى منة الله فوقهم .[٤٣٤]

والإباضية تلجأ إلى تأويل صفة اليد وذلك لأن المشبهه (الحشوية) أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ولذلك فهم يردون على المشبهه في قولهم بأن لا وجه لحمل اليدين بمعنى القدرة لقوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى)(ص:٧٥) بأن اليدي تعظيم له عليه السلام (أي آدم) .[٤٣٥]

وتأكيد للقدرة والشئ المعتنى به يعمل باليدين ولا يد الله حقيقيه أو اليد النعمة واليدين لتأكيد النعمة لنعمته في الدنيا والآخرة ولا بأس أن نقول بيدى تأكيدا لكونه خلقه وتحقيقا كما يقال هذا رأيته بعينى أو هذا كتبته بيدى أو قلته بلسانى على أن يرجع هذا للتأكيد لتعظيمه كأنه قيل تحقيق أن تسجد لمات تحقق أننى خلقته بيدى .[٤٣٦]

وتأولت الإباضية الآية السابقة بآية أخرى ردا على المشبه فإن قال قائل من المشبهه أن لله تعالى يدين واحتج بقوله تعالى (خلقت بيدى) لزمه أن يقول أن له أيدى بصيغة الجمع لقوله تعالى في سورة يس (ما عملت أيدينا أنعاما (١٧)) وهم لا يقولون ذلك ويناقضون قولهم من حيث لا يشعرون[٤٣٧]

وتأولوا معنى الآية السابقة لأنه لو أخذت على ظاهرها لوجب أن يكون خالق الأنعام أيديه دونه ويجب أن يكون له أكثر من يدين ولا يقول بذلك مسلم وعلى ذلك فالإباضية تأول اليد بمعانى كثيرة منها النعمة والمنة والقوة والقدرة وأحيانا الذات[٤٣٨] .

---

[434] الأصم : كتاب النور ص ٩٤

[435] الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ً ٩٣ .

[436] أطفيش : تيسير التفسير ج٥ ، ص ٣٧ .

[437] القلهاتي ، المرجع السابق ص ١٤١

[438] البشري : مكنون الخزائن ص ١٧٤

أما اليمين :

يورد الإباضية معانى كثيرة لليممين والمعنى المؤكد عندهم نفي اليمين المعقولة واليمين الجارحة فهي منفية عن الله عز وجل لأنها من صفات المخلوقين وقوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) أي ذاهبات بأمره وقوته ، وقوله (مطويات) أي ذاهبات بقسمه لأنه اقسم لينفيها .[٤٣٩]

وتأويل اليمين عند الإباضية على معانى أهمها المنزلة الرفيعة والقوة ، واليمين تأتى بمعانى كثيرة حسب ورود معانيها في الآيات القرآنية فأما إذا أريد بها القدرة ففي قوله تعالى في سورة الزمر " والسموات مطويات بيمينه(٦٧) " وأما ما يراد به القوة فقوله تعالىفي سورة الحاقة " لأخذنا منه باليمين (٤٥) " وأما ما يراد بها الحلف في قوله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغوا في إيمانكم) [٤٤٠]

ويقول الإباضية فإن عارض معارض بقوله عز وجل " والسموات مطويات بيمينه " قيل له ليس ذلك كطى الناس الشئ باليد بل الطى الفناء والذهاب وهو معروف في لغة العرب وقال الشاعر .

كوى الموت فيما بينى وبين محمد٠٠ وليس لما تطوى المنية ناشر [٤٤١]

وأما قوله " لأخذنا منه باليمين " يجوز أن يكون بجد وصرامة ويستشهد ببيت للشامخى .

رأيت عرابة الأوس يسموا إلى العلياء منقطع القرين

إذا ما رابة رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين[٤٤٢]

ويتأول الإباضية معنى اليمين في الحديث الشريف (أن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين).[٤٤٣]

---

439 الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ، ص ٤٠٣

440 الأصم : النور ص ٩٦

441 القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ص ٤٢٤

442 السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ص ٢٨٥

443 أخرجه مسلم : كتاب الإمارة ج٦ ، ص ١٦٠

نجد أطفيش يتأول صفة اليمين " ويقول يمين الرحمن عبارة عن المنزلة الرفيعة والعرب تذكر يمين في الأمر الحسن) دل على ذلك قوله (كلتا يديه يمين) .[٤٤٤]

ويتأول الجيطالي .. حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود يمين الله في أرضه على معنى التشريف والإكرام لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال .[٤٤٥]

تأويل القبضة :

يتأول الإباضية معنى القبضة بعدة معانى منها قدرته وملكه .

تعريف القبضة :

---

444 اطفيش ك هميان الزاد ج٥ ، ص ٣٣٩

445 الجيطالي : قناطر الخيرات ج١ ص ٢٢٧

القبضة في كلام العرب الملك والقدرة والنفس وإفناء الشيء، وقبض الأرواح ، فالملك والقدرة قولهم : ما فلان إلى في قبضته ، أي في ملكى وقدرتى وصار الحال في قبض فلان ، أي في ملكه .[٤٤٦]

والإباضية ينفون القبضة المعقولة التي هي الجارحة على الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويتأولون قوله في سورة الزمر" والأرض جميعا قبضته يوم القيامة (٦٧) " تعنى قدرته وسلطانه وملكه .[٤٤٧]

ويتأولون قوله تعالى في سورة البقرة " والله يقبض ويبسط (٢٤٥) "قيل معناه يقتر ويوسع على من يشاء لا يعنى به قبضة اليد التي فيها الأصابع ولا يبسطها ولو كان ذلك لما جاز أن يكون قابضا باسطا في حالة واحدة والله تعالى في حال واحد يقبض الرزق ويبسط لمن يساء والتي هو فيها قابض عن هذا باسط على هذا ويفعل أفاعيل مختلفة سبحانه في حال واحد لا يعجزه شئ مما يريد بل هو تعالى على كل شئ قدير.[٤٤٨]

والقبضة هي ملك الله وقدرته ويساوى بعض الإباضية بين اليمين والقبضة إذ يقول الأصم واليمين ملكه واليمين قدرته واليمين منته والقبضة ملكه وأيضا قدرته .[٤٤٩]

وعلى ذلك فالإباضية تأول الحديث الشريف " قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن فذهب الجيطالى على أنه بين القدرة والقهر.[٤٥٠]

ويضيف الخليلى معنى اصبعين ما هو إلا كناية عن تصريف الله له بحكمته ولطفه .[٤٥١] ويشرح الإباضية مفهومهم عن هذا الحديث بقولهم فإن كان الحديث حقا فمعناه أنه مثل لهم قدرته فأوضح ما يعرفونه من أنفسهم لأن الرجل منهم لا يكون على شئ أقدر منه إلا على الشئ الذى كان بين أصبعين كقولهم : فلان في

---

[446] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٢٨٩
[447] الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ، ٤٠٤
[448] القلهاتي :/ الكشف والبيان ج١ ، ص ٤٠٤
[449] الأصم : كتاب النور ص ٩٧
[450] الجيطالي : قناطر الخيرات ص ٢٦٦
[451] احمد الخليلي : جواهر التفسير ج٢ ص ٢٥٧

يدى ، أو في كفي ، أو في خنصرى وإنما يريدون بذلك إثبات القدرة أي أنا عليه قادر وله قاهر لا يمنعه في شئ لا يريد أن الخنصر تحويه .[٤٥٢]

ولقد ذهب بعضهم إلى أن قوله صلى الله عليه وسلم (بين أصبعين) أي : نعمتين من نعمه إحداهما : سوق الخير إليهم ، الفسحة في التماس الرزق والأخرى : هي صرف الشرور عنه وقيل : الأصبع الأثر الحسن في الحجاب .[٤٥٣]

والحقيقة أن هذا التأويل الأخير يعبر عن تأول بغير قرينة حتى لو كانت في غير موضعها كتأويلاتهم السابقة واستعمال دلالات اللغة على غيرها وجوهها حتى ينساق معنى الحديث لما يوافق منهجهم التأويلى في اتجاه ما يعتقدونه في التنزيه المطلق ونفي التشبيه والحفاظ على جملة التوحيد وعدم مساس الذات الإلهية بما يعيبها من نقص أو تعذر أو مشابهته لخلقه .

وبالرغم من تصدى الإباضية في هذا الجانب وهو اليد اليمنى والقبضة لآراء المشبهة وهو يدافعون عن الحق إلا أنهم تشددوا لدرجة أنهم وقعوا في التعطيل وهذا ما جعل هناك خلافاً مع أهل السنة حول الصفات الخبرية التي يقرها أهل السنة بدون تعطيل ولا تشبيه بل يأخذونها بإيمان مطلق بلا تحريف أو تأويل وسوف نورد رد أهل السنة على الإباضية فيما يخص الصفات الثلاثة السابقة .

رد أهل السنة :

أما عن مجمل آراء الإباضية عن صفة اليد واليمين والقبضة والأصابع فنجد أن أهل السنة لا يقرون بما قاله المشبهه ولا تأويل الإباضية للصفات ولكنهم يأخذون معنى الصفات على المعنى الذى أراد الله تعالى .

ويرد على تأويل صفة اليد أهل السنة فيقولون : وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل فعلت كذا بيدى ويعنى به النعمة ، وإذا كان الله عز وجل خاطب العرب بلغاتها وما يجرى مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها وكذا لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل " فعلت

[452] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٢٩

[453] الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ص ٤٠٥

بيدى ويعنى به النعمة ، بطل أن يكون معنى قوله تعالى (بيدى) يراد به النعمة .

وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل : لى عليه يدى بمعنى لى عليه نعمتى ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها دوفع ، عن أن تكون اليد بمعنى النعمة ، إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد : نعمة ، إذا كان لا يمكنه أن يتعلق في أن النعمة هي اليد ، إلا من جهة اللغة فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها أو أن لا يثبت اليد نعمة من قبلها ، لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالى ... بيدي .. نعمتي فليس المسلمون على ما ادعى متفقين وأن روجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل بيدي يعنى نعمتي، وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عن ولم يجد له سبيلا .

وأما صفة اليمين فيقول عنها أهل السنة أن لفظ اليد ورد في القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين في أكثر من مائة موضع ورودا متنوعا متصرفا فيه مقرونا بما يدل على أنها يد حقيقية من الإمساك والطي والقبض والبسط والمصافحة والخلق باليدين المباشرة بهما .[454]

ويستدلون على اليمين من قوله صلى الله عليه وسلم (لما خلق الله أدم قبض بيديه قبضتين وقال اختر فقال : اخترت يمين ربى وكتلا يديه يمين ففتحها فإذا فيها أهل اليمين من ذريته).[455] ويذكر من الأحاديث الصحيحة الكثير والكثير على التدليل على صفة اليد واليمين والقبضة .[456]

أما عن صفة الأصابع وتأويل الإباضية لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم أن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن بأن الأصابع هي النعم فقد رد على ذلك أهل السنة بأن ذلك الحديث صحيح وأن الذى ذهبوا إليه في تأويل الأصابع لا يشبه الحديث لأنه عليه الصلاة والسلام قال في دعائه " يا مقلب

---

[454] ابن القيم : مختصر الصواعق المرسلة ن ص ٤١٥

[455] مسند الإمام احمد ج٤ ، ص ١٧٦ ، ج٥ ، ص ٦٨

[456] ابن القيم : المصدر السابق ص ٤١٨

القلوب ثبت قلبى على دينك " فقالت له إحدى أزواجه أو تخاف يا رسول الله على نفسك ؟ فقال " إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله عز وجل .

فإن كان القلب عندهم بين نعمتين من نعم الله تعالى ، فهو محفوظ بتلك النعمتين ، فلأي شئ دعا النبى صلى الله عليه وسلم بالتثبيت ، ولما احتج على المرأة التي قالت له أتخاف على نفسك بما يؤكد قولها وكان ينبغى أن لا يخاف إذا كان القلب محروسا بنعمتين فإن قال لنا ما الإصبع عندك هاهنا ؟ قلنا هو مثل قوله في الحديث الآخر يحمل الأرض على إصبع وكذلك إصبعين . ولا يجوز أن تكون الإصبع هاهنا نعمة .

وكقوله تعالى " وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه " ولم يجز ذلك ولا نقول إصبع كإصبعنا ولا يد كأيدينا ولا قبضة كقبضاتنا لأن كل شئ منه عز وجل لا يشبه شيئا منا [٤٥٧]

[457] ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، صححه وظبطه محمد زهد النجر، دار الجيل بيروت ١٩٩١ ، ص ٢٠٩

تأويل الساق والقدم :

ويتأول الإباضية معنى السابق أنها الشدة في قوله تعالى في سورة القلم (يوم يكشف عن ساق(٤٢)) أي شدة يوم القيامة وكعادة الإباضية يوردون معاني الساق في اللغة وقال ابن عباس عن الأمر الشديد وأنشد : قد قامت الحرب على ساق .[458]

ويقول القلهاتي قالت المشبهة أن الله سبحانه وتعالى يوم القيامة يجلس على كرسي القضاء ثم يقول (أنا ربكم) فينكرونه ويكادون يبطشون به (عز وجل عن قولهم علوا كبيرا) فيكشف لهم عن ساقه فيخرون له سجدا وهذا الكفر العظيم لأنه وصفوه جسما محدودا .[459]

وينكر الإباضية الساق المعقولة التي تدل على الجارحة تجسيما وتشبيها .[460] ويستشهدون بلغة العرب للتدليل على صدق ما ذهبوا إليه من تأويلهم من أن العرب تقول : قامت الحرب على ساق إذا اشتدت وشمر القوم عن ساق أي عن شدة اجتهاد .[461]

وتقول العرب للرجل ، إذا وقع في أمر عظيم يحتاج فيه إلى جد وجهد ومقاسات الشدة : شمر عن ساقه فاستعير كشف الساق ، عن موضع الشدة لا إنه يرفع ثوبه ، ويكشف عن ساقه .

---

[458] الأصم : النور ص ١٠١

[459] القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ص ١٧٥

[460] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٢٩٥

[461] البشري : مكنون ،،، ص ١٧٥

فلو كان الكشف للساق ليس إلا لمعنى واحد ، ما ذكرت هذه الأقاويل . ولكن البارى أنزل كتابه بلغة العرب وخاطبهم بما يتعارفونه في لغتهم من الكشف عن الشدة .[462]

وعندما تقف الآيات القرآنية الدالة على الساق فهم يتأولونها مثل قوله تعالى " يوم يكشف عن الساق " فهم يتأولون الآية كما قال الأباضى المشهور هود بن محكم أن معنى الآية يكشف عن شدة يوم القيامة ويقول أن الضحاك يرى مثل رأيه .[463]

وفي تأويل هذه الآية يذكر صاحب الكشف والبيان على أن معنى هذه الآية هي شدة الساعة في يوم القيامة ويستشهد برأي الحسن أي عن ساق الآخرة وهو الستر بين الدنيا والآخرة . [464]

ويؤكد تأويل هذا الرأي العالم الأباضى الكبير أطفيش يقول كشفها كنآية عن شدة الأمر ومن أثبت له ساقا على ظاهره اشرك بهذا الاعتقاد وأشرك بتفسير القرآن أما عن قوله تعالى (والتفت الساق بالساق) فهم يستشهدون برأي بن عباس هو أمر الدنيا بأمر الآخرة .[465]

وعن ورود الساق في الحديث النبوى يروى عن أبى سعيد رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم (يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة) يقول عنه الإباضية وإن صح الحديث فالساق فيه عبارة عن شئ يظهره الله لهم مما شاء مما يخلق أو الأمر الشديد .[466]

يعترض الإباضية على صفة الساق لأن هذه الصفة توجب كونه ذا صورة ومركبا ذا جوارح من ساق وغيره ويلزمه فيه ذلك من التشبيه وتناقض القرآن ، وإبطال أدلة العقول ودفع الإجماع إذا لا خلاف إنه خالق الصورة والأجسام ولا يشبه بالصورة والجسم .

---

462 الأصم : النور ص ١٠١

463 هود بن محكم : تفسير كتاب العزيز ، ج٤ ، ص ٤٣٩

464 القلهاتي ن المرجع السابق ١٧٥/١

465 اطفيش : تيسير التفسير ٣١٣/٦

466 القلهاتي الكشف والبيان ١٧٦/١

وينفي الإباضية عن البارئ تعالى أن لـه قدم وينكرون معنـى حديث رسـول الله (إن جهنم لا تمتلئ بأهلها حتى يضع فيها رب العزة قدمـه فتقول : قط قط ، فتمتلئ وتنزوي) وهذا كلام لا يلتفت إليـه أحد لاستحالته لأن القدم متناهيـة لهـا حدود ونهاية . وقد أحاطت جهنم بزعمهم فقد صـار معبـودهم متناهيا محيط بـه الهواء إذا كان قدمه ، قد أحاطت به الهواء إذا .[٤٦٧]

رد أهل السنة : وكالعادة فإن أهل السنة على خلاف مع الإباضية على الدوام فـي الصفات الخبرية والإباضية على اتفـاق تـام مـع المعتزلـة بحيث نـرى توافق غيـر عادى بين أفكار المعتزلة والإباضية .

وأدلة أهل السنة على صفة الرجل والقدم ، الحديث الذى رواه أنس : قـال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول قط قط) وعزتك ويزوي بعضـها إلـى بعض ولا يـزال فـي الجنة فضل ينشئ الله خلقا فيسكنه فضول الجنة) وفي روياة حتى يضع فيها رب العزة قدمـة وأخـرى حتـى يضـع الله عليهـا قدمـه وأخـرى حتـى يضـع الـرب قدمـه وأخرى حتى يضع الله فيها رجله ويقول محقق الملل والنحل إنـه يجب أن نجرى الصفات على ظاهرها من غير تكييف ولا تشبيه .[٤٦٨]

أما عن تفسير تأولهم فيتصدى لهم أبو يعلى الفراء فيقول : " قولـه يكشـف عن ساقه وهذا أيضا غير ممتنع إضافة الساق إليه وإثبـات ذلـك صفة ذاتـه ، كمـا لم يمتنع إضافة اليد والوجه على وجه الصفةلاعلى وجه الأبعاض والأجزاء كذلك في الساق ونظير هذا الخبر ما روى " يضـع قدمـه " وروى " رجلـه فـي النـار " ويأتى الكلام في ذلك .

فإن قيل : المراد بذكر الساق ها هنا شدة الأمر قال الشاعر : وقـامت الحرب علـى سـاق واستشـهادهم بقول ابن عبـاس " يـوم يكشـف عن السـاق " أي شـدة الأمر وقال الحسن في قولـه " التفت الساق بالساق " أي التفت ساق الدنيا وساق الآخرة " .

---

[467] الأصم : النور ص ١٠٣

[468] الشهرستاني : الملل والنحل ج١ ، ص ٩٤

قيل : هذا غلط لوجوه أحدها : أنـه قـال (فيتمثل لهم الرب وقد كشف عن ساقه والشداد لا تسمي ربا) .

والثاني : أنـهم التمسوه ليتبعوه فينجوا من الأهوال والشدائد التي وقع فيها من كان يعبد غيره وإذا كان كذلك لم يجزى أن يلتمسوه على صفة تلحقهم فيها الشدة والأهوال الثالث : أنه قال " فيخرون سجدا " والسجود لا يكون للشدائد[٤٦٩] **.**

تأويل النزول والمجيء والانتقال والإثيان :

وقد جمع الباحث هذه الصفات لتشابهها عند الإباضية في المعنى وهو أن صفة النزول والمجيء والانتقال والاتيان تعبر عن كونـه سبحانه لا يكون إلا في مكان وكل من حوته الأماكن فهو محدود وكل محدود مختلف وكل مختلف متغاير بعضه لا يشبه بعضا وكل من كان زائلا متنقلا كان بعض تدبيره بنفسه غائبا ، لإنه إذا زال إلى المشرق زال عن تدبيره بالمغرب وإذا غاب عن المغرب غاب عن تدبيره للمشرق وإذا كان في سماء الدنيا غاب عن تدبيره في سائر السموات

---

[469] الفراء إبطال التأويلات لأخبار الصفات ، ط مصر ، د.ت ن ص ١٥٩

وكانت الأشياء به محيطة ، والأماكن له حاوية .[٤٧٠] وهذا الرأي على إجماع علماء الإباضية .

والإباضية تنفي الزوال والمجئ والانتقال والاتيان المعقول عن الله سبحانه وتعالى والإباضية يتناولون هذه المعانى السابقة على أنها مجئ أمر الله .[٤٧١]

وللتدليل على صدق ما ذهب إليه الإباضية من التأويل يجادلون ويناقشون خصومهم بنهج عقلى للوصول إلى هدفهم ويسأل الإباضية مخالفيهم ألستم تزعمون أن الله سبحانه وتعالى ينزل ليلة النصف من شعبان ؟

فإن قالوا نعم يقال لهم ؟ فهل علمتم إنه عاد إلى العرش بعد الزوال ؟ فان قالوا قد علمنا أنه عاد إلى العرش ولعله في بعض السموات ؟ قيل لهم في حديثكم الذى قد رويتم أنه ينزل وأنه يعود فإن قالوا لا قيل فما علمكم بأنه ينزل أو يعود وليس ذلك في حديثكم .[٤٧٢]

ويقال لهم : ألستم ترون أن السموات السبع والأرضين السبع في جنب العرش كحلقة في فلاة ؟ فإن قالوا : بلى ، قيل لهم : كيف تزعمون أنه ينزل إلى سماء الدنيا مع صغرها في جنب العرش ؟ ويقال لهم سماء الدنيا أعظم أم العرش ؟ فإن قالوا : العرش قيل لهم العرش أعظم أم من تعبدون ؟ فإن قالوا : من نعبد قيل لهم : أتعقلون شيئا عظيما يحويه أصغر منه ، ويحيط به ؟ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .[٤٧٣]

أما صفة المجئ فتأتى في سياق الآية الكريمة " وجاء ر بك والملك صفا صفا " (الفجر : ٢٤) وهذا المعنى يستلزم تأويلا من الإباضية حتى يتوافق مع مبدأ التنزيه وتأولوا " جاء ربك " أي أمر ربك أو قضاءه وهو تمثيل لظهور آيات قدرته وأثاره تعالى الله عن التحيز والانتقال .[٤٧٤]

---

[470] الرستاقي : منهج الطالبين ٥٠٣/١ ، السعدي : قاموس الشريعة ٢٢٩/٥ ، القلهاتي : الكشاف ١/ ١٤٩ ، الصم : النور ص ١١٠ ن البشري مكنون الخزائن ١٧٦/١

[471] الأصم : النور ، ص١١٠

[472] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٢٩٩

[473] القلهاتي : الكشف والبان ج١ ، ص ١٤٩

[474] اطفيش : تيسير التفسير

ويشرح المعنى لغويا صاحب مكنون الخزائن فيقول " وأما المجئ فهو مجئ فعل الفاعل أقيم بمعنى مجئ الفاعل كما تقول ضرنى فلان والأصل فلان لم تره ، ولم يرك ، بل ضرك فعله وتقول : فلان الملك أخذ القريرة الفلانية ، وهو لم يصلها ولم ينظر إليها بل أخذها فعله بجنوده ومكن ذلك قوله تعالى " (وجاء ربك والملك صفا) " أي جاء أمر ربك .[٤٧٥]

ويزيد ابن نوح المغربي الرأي توضيحا فيقول " وجاء ربك والملك صفا " الآية من الاحتجاج بها على صفة المجئ والانتقال فيقول " وما زعموا أنه العرش ، وفي السماء دون ما سوى ذلك فيكفي في ذلك إجماع الأمة ، فيما بلغنا أن الله عز وجل كان ولا مكان ولا وقت ولا زمان ، ولا ليل ولا نهار ، ولا سقف ولا بساط ولا عرش ولا ماء ، وأنه كان ولا شئ معه ، ولا شئ قبله ، ثم خلق الأشياء لا لحاجة منه إليها ولا ليجر بها منفعة ولا ليدفع عن نفسه مضرة . فقال المؤمنون (يقصد الإباضية) ومن وافقهم من سائر الموحدين أن الله عز وجل بكل مكان كما كان ، ولا مكان ولا زمان وأن أحداثه عز وجل – لجميع ما أحدث لم يوجب له تغييرا في صفاته لأن الغير من صفات المحدث المخلوق ، ولو كان المجئ والانتقال على ما قاله الجاهلون .

" فأتى الله بنيانهم من القواعد " (النحل : ٢٦)على معنى الانتقال حتى البنيان والمعنى في هذه الآية(وجاء ربك) أي أمره وقضاؤه .[٤٧٦]

ويقابل الإباضية آية أخرى تدل على نفس المعنى وهي قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام) (البقرة : ٢١٠)ويتأولونها بمعنى جاء قضاء ربك بالثواب والعقاب والجزاء .[٤٧٧]

ويتأولها الشيخ أطفيش بمعنى جاء أمر الله بدليل قوله تعالى) هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) (النحل : ٣٢)ويقول هذا مذهبنا وهو تأويل عن ظاهرها إلى ما يجوز وصف الله به .[٤٧٨]

---

[475] البشري : مكنون الخزائن ج١ ن ص ١٧٦

[476] السعدي : قاموس الشريعة ج٥، ص ٣٠١

[477] الرستاقي : منهج الطالبين ٥٠٤/١

[478] اطفيش : هميان الزاد ج٢ ن ص ١٥٧

ويسترسل الإباضية في الدفاع عن عقيدتهم بالتدليل على معنى الآية من سياق الآية نفسها فيذهب القلهاتي " بأن الغمام في الآية هو ما يجعله الله علما بينه وبين خلقه ، إذا جاء الغمام علموا أنه قد جاءهم القضاء والجزاء ، كما جعل الغمام في الدنيا علما للغيث وغير ذلك من الأشياء ليس أنه يجئ ويذهب منتقلا ولا زائلا تعالى من " ليس كمثله شئ ."[٤٧٩]

ويضيف البشري معنى جديداً لتأويل الآية الكريمة " هل ينظرون إلا أن يأيتهم الله في ظلل من الغمام " أي هل ينظرون إلا أن يأتيهم عذاب الله ، وقد صح في أصل العربية أن الحذف في مثل ذلك جائز إذ كان هناك مانع من الجري على الظاهر ، أو يستحيل الجري على الظاهر نحو قوله تعالى " واسأل القرية " لما استحال سؤال نفس القرية ، علم أن المراد سؤال عن القرية وهو أهلها وأمثال هذا في كلام العرب ما لا يحصى ."[٤٨٠]

وعلى هذا المعنى الأخير نجد أن هناك اتفاقا بين الإباضية أنفسهم في عدم أخذ الآية على ظاهرها إذا تنتافي في عقيدتهم واستخدام التأويل للتدليل على صدق مذهبهم ومنهجهم .

---

[479] القلهاتي : الكشف ١/١٥٠

[480] البشري : مكنون ... ١/١٧١

اما رد أهل السنة على رأي الإباضية في هذه الصفات :

فقال الإباضية " لا يتحرك وينتقل ولا ينفي ذلك عنه " فيقول ابن القيم: " أما الذين نفوا الحركة والانتقال ، فإن نفوا ما هو من خصائص المخلوق فقد أصابوا ولكن أخطأوا في ظنهم أن ذلك لازم ما أثبته لنفسه ، وفي نفيهم للازم الذى يستحيل اتصاف المخلوقين وأخطأوا في ظنهم أنه لازم ما أثبته لنفسه ، وفي نفيهم للازم الذي يستحيل اتصاف المخلوق بنظيره .

ويقول : وقد بينا أن الصفة يلزمها لوازم لنفسها وذاتها فلا يجوز نفي هذه اللوازم عنها لا في حق الرب ولا في حق العبد ، ويلزمها لوازم من جهة اختصاصها بالعبد ، فلا يجوز اثبات تلك اللوازم للرب ، ويلزمها لوازم من حيث اختصاصها بالرب فلا يجوز سلبها عنه ولا إثباتها للعبد فعليك بمراعاة هذا الصل والاعتصام به في كل ما يطق على الرب تعالى ، وعلى العبد .[481]

وعلى هذا المبدأ الواضح الذى بينه ابن القيم يوافق أهل السنة على الأحاديث الدالة على الاتيان والمجيئ والنزول بدون كيف يقبلونها على المعنى الذي أراده الله بدون محاكاة مثل هذه الصفات بصفات البشر وحركاتهم ونزولهم واتيانهم .

ولو علمت هذه العقول الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيأه واتيانه لا يشبه نزول المخلوق .

---

[481] ابن القيم : الصواعق المرسلة ن ص ٤٨٥

تعقيب :

وخلاصة القول : مما سبق يتضح أن الفكرة الأساسية التي بنى عليها الفكر الأباضي في عقيدة التوحيد هي نفي التشبيه المطلق لله سبحانه وتعالى عن مشابهة خلقه سواء كانت هذه المشابهة في السماء أو الصفات .

وفكرة التنزيه المطلق والوحدانية هي التي دفعت الإباضية إلى القول بأن الصفات عين الذات وهم ذهبوا إلى تجريد الذات المقدسة عن الصفات الكلية ، فهم يقولون في وصفه تعالى مثلا بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة وغيرها من صفاته تبارك وتعالى أنها ليست بشئ زائد في ذاته لئلا يلزم الحلول في ذاته ولا زائد عن ذاته لئلا يلزم التبعيض في ذاته ولا زائد على ذاته لئلا يلزم افتقاره إلى ما يزيد على ذاته ، على هذا فهم يصفونه سبحانه وتعالى مثلا بأنه عالم لا بعلم يعلم به ، قادر لا بقدرة يقتدر بها .

ولقد ذهبوا إلى هذا المعتقد هربا من أن يقولوا يعلم بعلم ويقدر بقدرة فهذا القول في معتقدهم يقتضي أن يكون ذلك العلم هو الإله وأن الإله هو العلم وهذا باطل في معتقدهم لإنه لو صح هذا القول لتعددت الألهة وهو سبحانه واحدا فرد صمد .

وبناء على هذه الفكرة السابقة أخذ الإباضية على عاتقهم نفي الصفات عن الذات الإلهية وهي الصفات الخبرية التي أخبرنا بها القرآن والسنة مثل النفس والروح والعين والاستواء واليد والساق حتى لا يقعوا في التشبيه والتجسيم وهم في نفيهم للصفات الخبرية لا يأخذون المعنى الظاهر بل يلجأون إلى التأويل حتى يتوافق المعنى مع معتقدهم في عدم مماثلة الخالق بالمخلوقين موافقين ومسايرين على النهج التأويلى العقلي لكل ما ذهبت إليه المعتزلة من آراء في الصفات الخبرية ونكاد لا نلحظ أي فارق بين ا راء الطائفتين أو المذهبين مخالفين في ذلك لآراء أهل السنة والجماعة التي أخذت الصفات على ظاهرها

بالمعنى الذي أراده الله بما يوافق معتقدهم بأن الله " ليس كمثله شئ " وهذه الآية هي التي اتخذها من قال بنفي الصفات والمتأولين حجة وسندا لهم في رد الأحاديث الصحيحة فكلما جاءهم حديث يخالف قواعدهم وآرائهم وما وضعته خواطرهم وأفكارهم ردوه بـ " ليس كمثله شئ " تلبيسا منهم وتدليسا على من هو أعمى قلبا منهم ، وتحريفا للكلم عن مواضعه ففهموا من أخبار الصفات غير مراد الله ورسوله وبما لم يقل به أحد من أئمة الإسلام ، أنه يقتضي إثباتها التمثيل بالمخلوقين .

الفصل الثالث

مسائل الإيمان بين الإباضية وأهل السنة والجماعة

المبحث الأول

حقيقة الإيمان بين الإباضية وأهل السنة والجماعة

فرض الله تعالى الإيمان على القلب وعلى اللسان وعلى الجوارح ، وجعل لكل منها من الإيمان المفروض ما يتناسب معه ، فكل واحد من الثلاثة أو كل إليه من الإيمان غير ما أو كل إلى الآخر، غير أنها في مجموعها مترابطة ترابطا وثيقا حيث لا يغني ولا يجزئ إيمان واحد من هذه الأجزاء إلا بالآخر .

يقول الإمام ابن القيم – رحمه الله – : " إن العبودية منقسمة على القلب واللسان والجوارح وعلى كل منها عبودية تخصه " [٤٨٢]

ويقول الإمام أبو عبيد القاسم : " الإيمان هو درجات ومنازل ، وإن كان سمي أهل اسما واحدا ، وإنما هو عمل من أعمال تعبد الله به عباده وفرضه على جوارحهم ، وجعل أصله في معرفة القلب ، ثم جعل المنطق شاهدا عليه / ثم الأعمال مصدقة له ، وإنما أعطى الله كل جارحة عملا لم يعطه الأخرى : فعمل القلب الاعتقاد ، وعمل اللسان : القول ... " [٤٨٣]

ويقول الإمام ابن بطة [٤٨٤] – رحمه الله - : " فرض الله الإيمان على جوارح ابن آدم وقسمه عليها وفرقه فيها فليس من جوارحه جارحة إلا وهي موكلة من الإيمان بغير ما وكلت به صاحبتها : فمنها قلبه الذي يعقل به ويتقي به ويفهم به

---

[482] مدارج السالكين ، ج١ ، ص ١٠٩

[483] الإيمان ومعالمه وسننه ودرجاته ص ٢٨

[484] عالم بالحديث من كبار فقهاء الحنابلة ن لزم بيته أربعين سنة للتصنيف ، توفي سنة ٣٨٧ . أنظر العلام ج٤ ، ص ١٩٧

وهو أمير بدنه الذي لا تر الجوارح ولا تصدر إلا عن رأيه وأمره ، ومنها لسانه ينطق به ... فليس من هذه جارحة إلا وهي موكلة من الإيمان بغير ما وكلت به صاحبتها بفرض من الله ينطق به الكتاب ويشهد به عليها " [٤٨٥]

الجانب الأول : اعتقاد القلب :

وهو الأصل والأساس للجانبين الآخرين (قول اللسان وعمل الجوارح) ويقوم هذا الجانب على ركنين :

الركن الأول : قول القلب : ويقصد به العلم والمعرفة والتصديق .

الركن الثاني : عمل القلب : ويقصد به الانقياد والخضوع والتسليم عن رضا وبدون حرج .

وبتحقيق الركنيين معاً يتحقق للعبد الجانب الأول من حقيقة الإيمان ، ولا يسلم له ذلك إلا بالركنين معا ، فهما متلازمان إن انتفي أحدهما انتفي الآخر ، فالركن الأول متعلق التوحيد العلمي الخبري والركن الثاني متعلق التوحيد الطلبي الإرادي [٤٨٦]

أما الركن الأول:- وهو قول القلب ، وهو العلم والمعرفة والتصديق ، فأجمع قول في تفسيره : حديث النبي حيث سئل عن الإيمان ، فقال : " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره " [٤٨٧]

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – " فأما قول القلب فهو التصديق الجازم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويدخل فيه الإيمان بكل ما جاء به الرسول " [٤٨٨]

ويقول الإمام ابن القيم – رحمه الله : " فقول القلب هو اعتقاد ما أخبر الله سبحانه به عن نفسه وعن أسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته ولقائه على لسان رسله " [٤٨٩]

---

[485] الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة ج ٢ ، ص ٧٦٥

[486] محمد المصري ك حقيقة افيمان عند أهل السنة والجماعة ، دار الفرقان ن ط١ ، القاهرة ١٩٩١ ن ص ٢٥

[487] الحديث سبق تخريجه

[488] ابن تيمية : الفتاوى ج٧ ن ص ٦٧٢

ويقول ابن بطة – رحمه الله – : " فرض الله على القلب المعرفة به والتصديق له ولرسله ولكتبه وبكل ما جاءت به السنة " [٤٩٠].فمضمون قول القلب إذا هو : توحيد الربوية المتضمن لتوحيد السماء والصفات .

يقول ابن القيم – رحمه الله - : " وأما التوحيد الذي دعت إليه رسل الله ونزلت به كتبه فوراء ذلك وهو نوعان : توحيد في المعرفة والإثبات ، وتوحيد في المطلب والمقصد .

فالأول هو حقيقة ذات الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله وعلوه فوق سمواته على عرشه وتكلمه بكتبه وتكليمه لمن شاء من عباده ، وإثبات عموم قضائه وقدره وحكمه ، وقد أفصح القرآن عن هذا النوع جد الإفصاح كما في أول سورة الحديد وسورة طه وآخر سورة الحشر ٠٠٠٠ " .[٤٩١]

فهذا هو مضمون قول القلب : تصديق تام جازم يقول بالقلب ويستلزم العمل بالقلب والجوارح . قال محمد بن نصر المروزي.[٤٩٢] : " ومعنى التصديق هو المعرفة بالله والاعتراف له

بالربوبية بوعده ووعيده وواجب حقه وتحقيق ما صدق به من القول والعمل " [٤٩٣] .

<u>أما الركن الثاني:</u> من أركان اعتقاد القلب وهو عمل القلب فمضمونه النية والإخلاص والمحبة والانقياد والإقبال على الله عز وجل والتوكل عليه ولوازم ذلك وثوابته .[٤٩٤]

يقول ابن القيم – رحمه الله - : " عمل القلب كالمحبة له والتوكل عليه والإنابة إليه والخوف منه والرجاء له وإخلاص الدين له والصبر على أوامره وعن

---

[489]ابن القيم ك مدارج السالكين ج٣ ، ص ٣٤٧

[490]الإبانة ج٢ ن ص ٧٦١

[491] ابن القيم : مدارج السالكينج٣ ، ص ٤٤٩

[492] أحد أعلام الأمة وعقلائها وعبادها ، ولد سنة ٢٠٢هـــ ، وتوفي سنة ٢٩٤ ن وكان شديد الحب للسنة ، والذب عنها والعمل بها ونشرها بين الناس ، له مصنفات عدة منها : أختلاف العلماء وتعظيم قدر الصلاة ... وغيرها .

أنظر : طبقات الشافعية ٢٤٦/٣ ، وسير أعلام النبلاء ١٢٩/١١

[493] تعظيم قدر الصلاة : تحقيق عبدالرحمن الفريوايي ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة ، ط١ ، ١٤٠٦ ، ج٢ ، ص ٦٩٨

[494]حافظ حكمي : معارج القبول بشرح سلم الوصول في التوحيد، تحقيق عمر محمود ، دار ابن القيم للنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٤١٠هـــج٢ ، ص ٥٨٩

نواهيه وعلى أقداره والرضى به وعنه والموالاة فيه والمعادة فيه والذل له والخضوع والإخبات إليه والطمأنينة به ، وغير ذلك من أعمال القلوب التي فرضها افرض من أعمال الجوارح ومستحبها أحب إلى الله من مستحبها ، وعمل الجوارح بدونها ، إما عديم المنفعة ، أو قليل المنفعة .[٤٩٥]

وبمجموع هذين الركنين ، يتم للعبد أصل الإيمان وجانبه الأعظم .

وبعد أن عرفنا ماذا يتضمن الاعتقاد القلبي وبركنيه : نشرع في بيان الأدلة الشرعية التي تدل على أن هذين الركنين جزء الإيمان ، بل وتنص عليه .

أولا : الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية على قول القلب :

قال تعالى في سورة الحجرات: (إنما المؤمنون الذين أمنوا بالله ورسوله ، ثم لم يرتابو(١٥)) صدقوا ثم لم يشكوا .

وقال تعالى في سورة الأنعام : (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين(٧٥)) ليكون ممن يقر بتوحيد الله ويعلم حقيقة ما هداه له وبصره إياه من معرفة وحدانيته وما عليه قومه من الضلالة من عبادتهم الأصنام واتخاذهم إياهم آلهة من دون الله تعالى "[٤٩٦]

ومن السنة : حديث جبريل ، وفيه : فسر الإيمان بأنه : " الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره "[٤٩٧].

ثانيا : الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية على عمل القلب :

قال تعالىفي سورة الرعد : " الذين أمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب (٢٨)"

---

[495] ابن القيم : مدارج السالكين ١٠١/١

[496] تفسير الطبري ٢٤٣/٥

[497] الحديث سبق تخريجه .

وقال تعالىفي سورة النساء : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما (٦٥)" أي : ينقادوا ويذعنوا له بظاهرهم وباطنهم دون ضيق أو كراهة أو إباء [٤٩٨]

ومن السنة حديث : " ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ... " [٤٩٩]

وقد بين لنا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله احتواء الاعتقاد القلبي على هذين الركنين قائلا : " الإيمان أصله الإيمان الذي في القلب ولابد فيه من شيئين : تصديق القلب وإقراره ومعرفته ، ويقال لهذا : قول القلب ... ولابد فيه من عمل القلب ، مثل حب الله ورسوله ، وخشية الله ، وحب ما يحبه الله ورسوله ، وإخلاص العمل لله وحده ، وتوكل القلب على الله وحده ، وغير ذلك من أعمال القلوب التي أوجبها الله ورسوله وجعلها من الإيمان " [٥٠٠]

وخاتمه القول في هذا الجانب أن نقول : إن هذا الجانب هو أهم الجوانب الثلاثة وأعظمها لأنه أساسها وأصلها وقاعدة لها ، فإن فقد لم تنفع البقية ، كيف لا وهو يشمل أنواع التوحيد الثلاثة : الألوهية ، والربوبية ، والأسماء والصفات ، وهو الذي من أجله أرسلت الرسل ، وأنزلت الكتب ، وخلقت الجنة والنار ، فالإقرار بالألوهية والاعتراف بها وبالربوبية والانقياد لأمر الله ورسوله والخضوع والاستسلام لذلك هي المهمة الأولى والعظمى للرسل .

الجانب الثاني : إقرار اللسان :

يعد النطق بالشهادتين جانبا مهما في تحقيق الإيمان ، فيه يفصح الإنسان عن اعتقاد القلب بركنيه ، القول والعمل .

وهذا الجانب وإن كان يأتي في الترتيب بعد جانب الاعتقاد القلبي إلا أنه مساو له في اعتبار قيمته ومنزلته في تحقيق الإيمان . ومن هنا عد أهل السنة

---

[498] انظر : روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني ج٤، ص ١٠٥ ، الألوسي ، تحقيق محمد العرب ، دار الفكر ، بيروت ١٤١٤هـ .

[499] اخرجه البخاري : كتاب الإيمان ، باب حلاوة الإيمان ، حديث رقم ١٧ ، ص ٧ ، ط ن دار السلام الرياض ز

[500] ابن تيمية : الفتاوى ، ج٧ ، ص ١٨٦

والجماعة إقرار اللسان شرطا في صحة الإيمان إذا لم يوجد بدون عذر شرعي ، فلا اعتبار لوجود الإيمان في القلب . والقرآن والسنة ينطقان بهذا وأئمة السلف وعلماؤها قرروا ذلك في ضوء فهمهم للقرآن والسنة . وسنبين أولا مضمون هذا الجانب وما هو الإقرار الذي يجب على العبد أن يقوم به حتى يعد مؤمنا ؟ وما هو الأمر المراد الإقرار به ؟

أما الإقرار فمعناه : الإخبار المجرد ، أو الإخبار والالتزام .

فإذا ورد هذا اللفظ في عبارات السلف في تعريفهم لحقيقة الإيمان انصرف مباشرة إلى الإخبار والالتزام بما انعقد عليه القلب من الإيمان .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : " ولفظ الإقرار يتضمن الالتزام ، ثم إنه يكون على وجهين :

أحدهما : الإخبار ، وهو من هذا الوجه كلفظ التصديق والشهادة ونحوهما . وهذا معنى الإقرار الذي يذكره الفقهاء في كتاب الإقرار .

والثاني : إنشاء الالتزام كما في قوله تعالى في سورة ىل عمران : (أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ (٨١)) وليس هو هنا بمعنى الخبر المجرد ، فإنه سبحانه قال في سورة آل عمران : (وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لَمَآ آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي (٨١)) فهذا الالتزام للإيمان والنصر للرسول وكذلك لفظ الإيمان فيه إخبار وإنشاء والتزام .[٥٠١]

وابن القيم رحمه الله يبين لنا مضمون هذا الإقرار بعد أن ذكر أن اعتقاد القلب يتضمن اعتقاد ما أخبر الله به عن نفسه وأسمائه وصفاته وملائكته على لسان رسله قال : " وقول اللسان : الإخبار عنه بذلك والدعوة إليه والذب عنه وتبيين بطلان البدع المخالفة له والقيام بذكره وتبليغ أوامره " [٥٠٢]

---

[501] ابن تيميه : الفتاوى ج٧ ن ص ٥٢٩

[502] ابن القيم ك مدارج السالكين ز ١٠١/١

والشيخ حافظ حكمي [٥٠٣] رحمه الله يبين لنا أن مضمون الإقرار باللسان هو : " النطق بالشهادتين شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله والإقرار بلوازمها " . [٥٠٤]

وبعد أن عرفنا أن الإقرار باللسان يتضمن الشهادتين ولوازمها أو يتضمن إعلان كل ما اعتقده القلب من الإيمان نأتى على ذكر الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة على هذا الجانب من جوانب الإيمان .

قال تعالى في سورة القصص :(وإذا يتلى عليهم قالوا آمنا به إنه الحق (٥٣))

وقال تعالى في سورة غافر : فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مشركين (٨٤) فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا (٨٥)) ذلك أنهم لم ينطقوا بالإيمان بألسنتهم من قبل فلم ينفعهم الآن ، فدل ذلك على أن الإقرار باللسان عما اعتقده القلب شرط في صحة الإيمان . [٥٠٥]

وقال الله تعالى في سورة البقرة : (قُولُواْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ(١٣٦) فَإِنْ آمَنُواْ بِمِثْلِ مَآ آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ(١٣٧) ، ففي الآية أمر بالإقرار والنطق بالإيمان ثم إخبار بأن إقرارهم وقولهم هذا إيمان . [٥٠٦] ، فدلت الآية دلالة صريحة علي وجوب إعلان الإيمان والنطق به باللسان وإن ذلك شرط فيه وقال تعالي في سورة الأحقاف: (إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (١٣))

وقال تعالي في سورة الزخرف: (إلا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)

---

[503] حافظ بن أحمد حكمي ك فقيه وأديب من علماء جازان ، تتلمذ على يد الشيخ عبدالله القرعاوي ، ألف العديد من الكتب والرسائل ، توفي ١٣٧٧هـ ، أنظر الأعلام ٢ /١٥٩

[504] أنظر معارج القبول ٥٨٩/٢ ، والإبانة لأبن بطة ٧٦٦/٢

[505] نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف ن ٤٧/١

[506] الحليمي : المنهاج في شعب الإيمان ، تحقيق حلمي فودة ، دار الفكر ، ط١ ن ١٣٩٩ه

- ومن السنة حديث : (أمرت أن أقاتل الناس حتي يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها)[٥٠٧]

وغيرها من الأدلة كثير . سنأتي الآن علي بيان اهمية هذا الجانب من جوانب الإيمان من خلال أقوال علماء وأئمة السلف رحمهم الله :

أولا : لابد من التأكيد علي أن أصل قول اللسان: الشهادتان : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن النطق والإقرار بالشهادتين شرط لصحة الإيمان بإجماع السلف على ذلك يقول الإمام النووي رحمة الله : (اتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أن المؤمن الذي يحكم بأنه من أهل القبلة ولا يخلد في النار لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقادا جازما خاليا من الشكوك ونطق بالشهادتين فإن اقتصر علي إحداهما لم يكن من أهل القبلة أصلا)[٥٠٨].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : (فأما الشهادتان إذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين وهو كافر باطنا وظاهرا عند سلف الأمة وأئمتها وجماهير علمائها ..) .[٥٠٩]

وقال : (إن الذي عليه الجماعة أن من لم يتكلم بالإيمان بلسانه من غير عذر لم ينفعه ما في قلبه من المعرفة وإن القول من القادر عليه شرط في صحة الإيمان) .[٥١٠]

والنطق بالشهادتين لابد وأن يكون مقرونا بالتصديق الجازم في القلب وبالانقياد والخضوع والتسليم لأن الشهادتين هي إعلان لما وقر في القلب والتزام به ، ومعني الشهادة يدور حول الحكم والقضاء والإعلام والبيان والإخبار ، فهي إخبار الشاهد وإعلامه وبيانه لما صدق به قلبه واعتقده اعتقادا جازما ، ولهما أربع مراتب :

الأولي : العلم والمعرفة والاعتقاد لصحة المشهود به وثبوته .

---

[507] أخرجه البخاري : كتاب الإيمان ، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة ، حديث رقم ٢٥

[508] صحيح مسلم بشرح النووي ن ج١ ، ص ١٤٩

[509] ابن تيمية : الفتاوى ج٢٧ ، ص ٦٠٩

[510] ابن تيمية : الصارم المسلول على شاتم الرسول ن تحقيق محمد محيى الدين ن دار الكتب العلمية ن بيروت ١٣٩٨ ، ص ٤٦

الثانية : النطق بذلك والتكلم به وإن لم يعلم به غيره .
وثالثهما : إعلام الغير وإخباره بما شهد به وبيان ذلك له.

والرابعة : الالتزام بمضمونها وأمر غيره بها .[٥١١]

ومما يدل علي أنها شرط في صحة الإيمان أن الكافر إذا قالها فقد دخل في الإسلام وشهد شهادة الحق

يقول ابن القيم رحمة الله : " هي الكلمة التي لا يدخل في الإسلام إلا بها ولا يعصم دمه وماله إلا بالإتيان بها ولا ينجو من عذاب الله إلا بتحقيقها .. وبها أرسل الله سبحانه جميع رسله وأنزل جميع كتبه وشرع جميع شرائعه قياما بحقها وتكميلا لها وهي التي يدخل بها العبد على ربه ويصير في جواره وهي مفزع أوليائه وأعدائه ، فإن أعداءه إذا مسهم الضر في البر والبحر فزعوا إلي توحيده وتبرأوا من شركهم ودعوه مخلصين له الدين ، وأما أولياؤه فهي مفزعهم في شدائد الدنيا والآخرة .[٥١٢]

والإقرار بهاتين الشهادتين له لوازم لابد منها حتي يحكم بصدق هذا الشاهد وإلا فإن المنافقين أتوا بهذه الشهادة بألسنتهم إلا أنهم لم يكونوا مصدقين بها بقلوبهم فمجرد النطق والتلفظ بها دون اعتقاد لها وتصديق بها وبلوازمها لا ينفع العبد .

يقول ابن القيم رحمة الله : (التصديق الحقيقي بلا إله إلا الله يستلزم التصديق بشعبها وفروعها كلها وجميع أصول الدين وفروعه من شعب هذه الكلمة فلا يكون العبد مصدقا بها حقيقة التصديق حتي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه ولا يكون مؤمنا بالله إله العالمين حتي يؤمن بصفات جلاله ونعوت كماله ، ولا يكون مؤمنا بأن الله لا إله إلا هو حتي يسلب خصائص الإلهية عن كل موجود سواه ، ويسلبها عن اعتقاده وإرادته كما هي منفية في الحقيقة والخارج ، ولا يكون مصدقا بها من نفس الصفات العليا ولا من نفي كلامه .

---

[511] ابن القيم : مدارج السالكين

[512] ابن القيم : إغاثة اللهفان ج٢ ، ص ١٣٤

وكذلك التصديق بها يقتضي الإذعان والإقرار بحقوقها ، وهي شرائع الإسلام التي هي تفصيل هذه الكلمة فالتصديق بجميع أخباره وامتثال أوامره واجتناب نواهيه هو تفصيل لا إله إلا الله ، فالمصدق بها علي الحقيقة الذي يأتي بذلك كله .

وكذلك لم تحصل عصمة المال والدم علي الإطلاق إلا بها وبالقيام بحقها ، وكذلك لا تحصل النجاة من العذاب علي الإطلاق إلا بها وبحقها ، فالعقوبة في الدنيا والآخرة علي تركها أو ترك حقها) .[٥١٣]

الجانب الثالث : عمل الجوارح :ــ

يعد هذا الجانب تمحيصاً وتحقيقاً وتصديقاً للجانبين السابقين ، والمقصود بعمل الجوارح هنا : جنس عمل الجوارح ، وليس المقصود أفراد عمل الجوارح كل فرد يحكم به علي حده وإنما مقصودنا هنا هو عمل الجوارح جملة دون تفصيل وسيقوم البحث من الآن وما سيأتي علي هذه الحقيقة حتي لا يقع الخلط واللبس هنا .

فنقول وبالله التوفيق : كما أن إقرار اللسان بدون اعتقاد القلب الجازم لا ينفع العبد شيئا ، كذلك الأمر بالنسبة لعمل الجوارح ، فاعتقاد القلب وإقرار اللسان لا يغني شيئا بدون انقياد وخضوع وتسليم بالجوارح ، كما أنه متي كان اعتقاد القلب وإقرار اللسان صحيحا تحقق العمل بالجوارح لا محالة ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله " إذا قام بالقلب التصديق به والمحبة له لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة ، فما يظهر علي البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلب ولازمة ودليله ومعلوله ، كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضا تأثير فيما في القلب " .[٥١٤]

---

[513] التبيان في أقسام القرءن ، ص ٥٨

[514] ابن تيمية : الفتاوى ج٧ ، ص ٥٤١

أما ما هو مضمون عمل الجوارح فإنه يتضمن كل ما لا يؤدي إلا بها من الاعمال الشرعية : كالصلاة والزكاة والحج والصيام والجهاد والصدقة وغير ذلك مما يدخل ويشمله حديث شعب الإيمان .

يقول ابن القيم رحمة الله : (وأعمال الجوارح : كالصلاة والجهاد ونقل الأقدام إلي الجمعة والجماعات ومساعدة العاجز والإحسان إلي الخلق ونحو ذلك) [٥١٥] .

وسأذكر أولا بعض الأدلة الشرعية علي دخول عمل الجوارح في حقيقة الإيمان ، ثم أتلوها ببيان اهتمام السلف وتأكيدهم علي دخول عمل الجوارح ضمن هذه الحقيقة .

* الأدلة من القرآن الكريم :

قال تعالى في سورة الأنفال : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ قُلِ الأَنفَالُ لِلّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بِيْنِكُمْ وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (١) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ(٢) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (٣) أُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا)

وقال تعالى في سورة الحج: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٧٧))

وقال تعالى في سورة البقرة(وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ) وغيرها من الآيات .

*** ومن السنة :** حديث شعب الإيمان : (الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذي عن الطريق والحيا شعبة من الإيمان) .[٥١٦]

---

[515] ابن القيم : مدارج السالكين ج١ ن ص ١٠١

[516] أخرجه البخاري ، كتاب الإيمان ، باب أمور افيمان ن حديث رقم ٨ ، ص ٦ ز

وحديث وفد عبد القيس وفيه : " هل تدرون ما الإيمان بالله وحده ؟ قالوا : الله ورسوله اعلم . قال : شهادة أن لا إله إلا الله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأن تعطوا من المغانم الخمسة . فهذه الآيات والأحاديث تبين أن حقيقة الإيمان شاملة لعمل الجوارح.

وقد أكد السلف على دخول العمل في مسمي الإيمان وأشتد إنكارهم علي من أخرجه من مسماه ، وصنفوا لأجل ذلك المصنفات وحذروا من خطورة إخراج العمل من حقيقة الإيمان وأثر ذلك علي الأمة ، وأجمعوا علي أن العمل جزء من حقيقة الإيمان ، وأن القول وحده ليس إيمانا ، وإنما هذه بدعة أحدثتها المرجئة .

يقول ابن رجب رحمة الله : (والمشهور عن السلف وأهل الحديث ان الإيمان قول وعمل ونية وأن الأعمال كلها داخلة في مسمي الإيمان ، وحكي الشافعي علي ذلك إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن أدركهم ، وأنكر السلف علي من أخرج الأعمال عن الإيمان إنكارا شديدا ...) .[٥١٧]

وفي نهاية هذا المبحث لابد من تقرير مسألة هامة في هذه القضية إلا وهي مسألة الإرتباط بين هذه الجوانب الثلاثة في تحقيق الإيمان حيث أن الأفهام إنما ضلت والأقدام إنما زلت في هذه المسألة وعدم إدراكها إدراكا مبنيا علي نصوص الشرع ، فاكتفت الجهمية بمعرفة القلب وأخرجت عمله وقول اللسان وعمل الجوارح ، واكتفت مرجئة الفقهاء باعتقاد القلب وقول اللسان وأخرجت عمل الجوارح ، واكتفت الكرامية بقول اللسان وأخرجت اعتقاد القلب وعمل الجوارح من مسمي الإيمان ، لعدم إدراكهم العلاقة بين الاعتقاد والقول والعمل وظنهم أن الإيمان شئ واحد لا يتعدد ولا يتبعض وأنه لا يجتمع في العبد إيمان وكفر أو إيمان ونفاق ، فوقعوا فيما وقعوا فيه . وظنت الوعيدية (الخوارج والمعتزلة) كما ظن هؤلاء ودخلت عليهم الشبهة نفسها فانطلق الفريقان كليهما (المرجئة والوعيدية) من أصل واحد وشبهة واحدة ، فغلت الوعيدية تشددا وغلت المرجئة تساهلا وتفريطا . أما السلف رحمهم الله فهم وسط بين الفريقين وهم أسعد الناس بالدليل جعلوا الإيمان حقيقة للجوانب الثلاثة الاعتقاد والقول والعمل ، وأن العبد يجتمع فيه

---

[517] جامع العلوم والحكم ، ص ٣٧ ، وما بعدها بتصرف .

إيمان ونفاق وإيمان وكفر ، وأدركوا العلاقة بين الجوانب الثلاثة وأنها متلازمة فثبتوا علي الحق ونجوا من الإبتداع بفضل الإتباع .

وفي ختام هذه النقطة لابد من التأكيد علي أمر هام وهو : علاقة الإيمان وتحقيقه بطبيعة النفس الإنسانية : فقد ذكر سابقا أن النفس الإنسانية بطبيعتها حية مريدة وأن كل إنسان حارث وهمام ، وأن العمل البشري يقوم علي العلم والإرادة والقدرة .

فلما كان من طبع النفس اللازم لها /: وجود الإرادة والعمل فإن عرفت الحق وأرادته وأحبته وعبدته فذلك من تمام إنعام الله عليها ، وإلا فهي بطبعها لابد لها من مراد معبود غير الله ، ومرادات سيئة تضرها ، فهذا الشر تركب من كونها لم تعرف الله ولم تعبده ، مع أنه سبحانه قد ركب في الناس هداية عامة ، بما جعل فيهم من المعرفة وأسباب العلم بالفطرة وبما أنظر من الكتب وبما أرسل من الرسل ، قال تعالى في سورة العلق : (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ(١) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ(٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ(٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥) كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى(٦)) ، وقال تعالى في سورة الرحمن: (الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) ، وقال تعالىفي سورة البلد : (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ) ففي كل واحد ما يقتضي معرفته بالحق ومحبته له وقد هداه ربه إلي أنواع من العلم الذي يمكنه أن يتوصل إلي سعادة الدنيا والآخرة وجعل في فطرته محبة ذلك والله سبحانه وتعالي لما اقتضت حكمته ورحمته إخراج آدم وذريته من الجنة أعطاهم عهده الذي جعله سببا موصلا لهم إليه ، وطريقا واضحا ، بين الدلالة عليه من تمسك به فاز واهتدي ومن أعرض عنه شقي وغوي ، ولما كان هذا العهد الكريم والصراط المستقيم لا يوصل إليه إلا من باب العلم والإرادة ، فالإرادة باب الوصول إليه ، والعلم مفتاح ذلك الباب المتوقف فتحه عليه فمن آمن واتقي فقد علم وأراد وعمل أعمال الخير وسلك الطريق الموصل إلي الله والجنة ،

ومن طغي واستغني فهو جاهل ، وإرادته وعمله عليه لا له وسبيله سبيل الشيطان الموصل إلي سخط الله والنار .[518]

ومن هنا نعرف أن العلم والإرادة والعمل يتطلب من الإنسان الإخلاص والمتابعة حتى لا يصل في الطريق ، وعلىهذه القاعدة يسير بحثنا هذا ونري من خلاله كيف ان من عمل بالقاعدة فهو ناج بإذن الله ، ومن خالفها في إخلاص أو متابعة فهو علي خطر عظيم .

[518] أنظر دقائق التفسير ج٢ ، ص ٣٩١

حقيقة الإيمان عند الخوارج :

ذهب عامة الخوارج إلى أن حقيقة الإيمان تشمل الاعتقاد والإقرار والعمل ، حيث يقول ابن حزم - : " وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح وأن كل طاعة وعمل خير فرضا كان أو نافلة فهي إيمان "[519]

ويقول البغدادى– : " وقالت القدرية والخوارج برجوع الإيمان إلى جميع الفرائض مع ترك الكبائر "[520]

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – أن هذا هو مذهبهم في الإيمان فقال : " قالت الخوارج والمعتزلة : هو – أي الإيمان – مجموع ما أمر الله به ورسوله وهو الإيمان المطلق .[521]

وشذ عن هذا القول من الخوارج بعض فرقهم كالحفصية والشبيبية وشذ عن هذا القول ـ أيضا ـ أبو بيهس[522] زعيم فرقة البيهسية .

أما الحفصية فقد زعم إمامهم حفص بن أبي مقدام " أن بين الشرك والإيمان معرفة الله وحده فمن عرف الله سبحانه ثم كفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار أو عمل بجميع الخبائث من قتل النفس واستحلال الزنا وسائر ما حرم الله ٠٠٠ فهو كافر بريء من الشرك٠٠٠ ومن جهل الله سبحانه وأنكره فهو مشرك ، فبرئ منه جل الإباضية إلا من صدقه...... ثم قال بعد ذلك الإيمان بالكتب والرسل متصل بتوحيد الله فمن كفر بذلك فقد أشرك بالله "[523]

وأما الشبيبية فقد زعموا " أن الرجل يكون مسلما إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وتولى أولياء الله وتبرأ من أعدائه وأخذ بما جاء من عند

---

519 ابن حزم : الفصل ٣/٢٢٧

520 البغدادي ك أصول الدين ص ٢٤٩

521 ابن تيمية : الفتاوى ٧ /٢٢٣

522 الهيصم بن جابر وهو أحد بني سعد بن ضبيعة ن زعيم البهيسية طلبه الحجاج أيام الوليد فهرب إلى المدينة ، وظفر به عثمان بن حيان ، فسجنه حتى أمر الوليد بقطع يديه ورجليه ثم قتله بعد ذلك ، أنظر : الشهرستاني الملل والنحل ١ م١٢٥

523 الأشعري : مقالات الإسلاميين ١م١٨٣

الله جملة وإن لم يعلم سائر ما افترض الله سبحانه عليه مما سوى ذلك أفرض هو أم لا ، فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل فيسأل [٥٢٤] .

وزعم أبو بيهس أن الإيمان " أن يعلم كل حق وباطل ، وأن الإيمان هو العلم بالقلب دون القول والعمل ، ويحكى عنه أنه قال : الإيمان هو الإقرار والعلم وليس هو أحد الأمرين دون الآخر أما عامة اليهسية فعلى أن الإيمان شامل للعلم والإقرار والعمل .[٥٢٥]

وهكذا فارقت هذه الأقوال الثلاثة في الإيمان ما عليه عامة الخوارج ، واقتربت كثيرا من آراء المرجئة . وحيث أن جميع فرق الخوارج قد اندثرت ولم يبق منهم إلا الإباضية وبعض من نهج الخوارج [٥٢٦] ، وبما أن الإباضية تعد من أكبر فرق الخوارج ولها أتباع إلى يومنا هذا ، ولها تراث عقدي وفقهي وتاريخي كبير [٥٢٧]، فمن اللازم أن نستعرض أقوالهم في الإيمان ، وما يتعلق بها مما له صلة ببحثنا هذا ، وذلك من خلال أقوالهم المسطرة في كتبهم وأن نبين مدى تمسكهم بنهج سلفهم أو العدول عنه .

حقيقة الإيمان عند الإباضية :

ذهبت الإباضية قديما وحديثا إلى أن الإيمان هو جميع ما أمر الله به عباده وتعبدهم به وترك جميع ما نهاهم الله عنه من المعاصي ، يقول الأشعري مبينا مذهب الإباضية قديما في الإيمان : " والإباضية يقولون : إن جميع ما فترض الله سبحانه على خلقه إيمان وإن كل كبير فهي كفر نعمة لا كفر شرك وإن مرتكبي الكبائر في النار خالدون فيها " [٥٢٨]

---

524 المرجع السابق ١٩٤/١

525 الشهرستاني : الملل والنحل ١٤٥/١

526 كجماعة التكفير والهجرة .

527 ناصر العقل : الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام ، دار الوطن ، ط١ ن الرياض ١٤١٦هـ ، ص ٦٥

528 الأشعري : مقالات المسلمين ، ج١ ، ص ١٨٩ .

وأما أباضية اليوم فقد اعتنوا ببيان مذهبهم هذا في كتبهم وأقاموا عليه الحجج والبراهين واعتنوا بما سطره علماء مذهبهم قديما وحديثا مما يدل على أن القوم لا زالوا على مذهب سلفهم في هذا الأمر . ومما سطره قدماء علمائهم قول أحدهم : " إن الإيمان هو جميع ما أمر الله به عباده وتعبدهم به من فعل جميع ما افترض عليهم من الفرائض وترك جميع ما نهاهم عنه من المعاصي فكل ذلك إيمان لله ودين له وإسلام " .[529]

ويقول آخر : " إن الإيمان هو التصديق بالطاعة والعمل بها " ، ويقول أيضا : " الإيمان هو الطاعة لله فيما أمر به والتصديق بذلك ، فلما كان المؤمن هو المطيع لله المصدق بما أمر كان مؤمنا

ويقول خميس الرستاقي [530] وهو من علمائهم المتأخرين : " فالإيمان اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح " [531]وهم يرون أن لحقيقة الإيمان وجهان : الوجه الأول هو التوحيد ، والوجه الثاني هو أداء الفرائض [532] . فأما التوحيد فهو " من حيث اللغة : الإفراد يقال : وزحد الله إذا أفراده ولم يجعل له شريكا . وأما تعريفه من حيث الشرع فهو : الإقرار لله بالوحدانية والشهادة لمحمد ﷺ بالرسالة وأن ما جاء به محمد من ربه هو الحق مجملا ومفصلا ، فمن جاء بهذه الجملة صار موحدا ما لم ينكر شيئا منها أو من تفسيرها ، أو يحدث حدثا يخرجه عن التوحيد " [533] وهذا التوحيد عند الإباضية لا يقوم إلا بوجود ركنيه : التصديق والإقرار ، فأما التصديق فهم يؤكدون عليه أشد التأكيد فلا تكفي معرفة بدون تصديق جازم ، يقول عبد الله السالمي [534] : " لا نكتفي بالمعرفة في القلب فإنه لابد أن يكون مع المعرفة شيء آخر يسمي التصديق وهو الجزم بأن ذلك حق " .[535]

---

[529]الكافي : الموجز ٧٣/٢

[530]هو خميس بن سعيد بن علي بن مسعود الرستاقي ن عاش في آواخر القرن العاشر وأوائل الحادي عشرن من مصنفاته منهاج الطالبين .
أنظر مقدمة منهاج الطالبين ز

[531]الرستاقي : منهاج الطالبين وبلاغ الراغبين ، تحقيق سالم الحارثي ، وزارة التراث ، ط١٩٨٣ ، ، ج١ ن ص ٥٧٥ .

[532] المصعبي : معالم الدين ١٤٣/٢

[533]السالمي : معارج الآمال ... ١٨٣/١

[534]هو احد علماء الأباضية البارزين ولد سنة ١٣٨٦ له مصنفات عدة منها مشارق أنواع العقول ن مدارج الكمال وغيرها ، تتلمذ على يديه الكثير من علماء أباضية عمان .أنظر مقدمة مشارق أنوار العقول ز

[535] معارج الآمال ١٧٩/١ .

وأما الإقرار فهو ركن الإيمان الثانى لا يدخل في دين الإسلام إلا إذا أتى به: "المشهور عندنا معشر الإباضية الوهبية أنه لا يدخل الإنسان في التوحيد إلا باعتقاد وإقرار باللسان جميعا " .[٥٣٦]

وبالجملة يحتوي الإيمان عند الإباضية على ثلاثة مقامات :

أحدها : انطواء القلب وضمير النفوس على اعتقاد التوحيد لغة وشرعا ، وينطبق عليه جميع ما حكى الله في كتابه من ذم المنافقين الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم فذمهم دليل على أن الإيمان لابد فيه من اعتقاد القلوب .

الثاني : الإقرار باللسان نطقا والإعراب عن المضير وقفا . وقال تعالى :

((قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) فالأدلة قائمة على إثبات الإيمان في القلب والنطق به باللسان .

الثالث : أن الإيمان هو العمل بالأركان وتحقيقه بالأفعال شرعا وسمعا لقوله تعالى : (وما كان الله ليضيع إيمانكم) ولحديث شعب الإيمان وغيرها من الأدلة .[٥٣٧]

والخوارج عامة وإن وافقوا أهل السنة والجماعة في اعتبار الاعتقاد والإقرار والعمل عناصر داخلة في حقيقة الإيمان من حيث الجملة إلا أنهم يخالفونهم في عدم قبول هذه العناصر الثلاثة للتجزئة والتبعيض فإما أن توجد جملة أو تفقد جملة ، ويوافقوا المرجئة في هذا الأصل الفاسد .

---

[536] اطفيش : هميان الزاد ن ج١ ن ص ١٩٣ .

[537] صابر طعيمة : الأباضية عقيدة ومذهباً ص ١١ .

الخلاصة :

مما سطر في الصفحات السابقة ومن خلال النقول والنصوص التي أوردناهم لعلمائهم ومحققيهم يمكننا الوقوف على ما يلي في صلة العمل بالإيمان عند الإباضية :

١- تذبذب الإباضية في بيانهم لصلة العمل بالإيمان بين القول بأنه شرط لصحة الإيمان وبين القول بأنه لازم للإيمان وبين القول بإنه ركن في ماهية الإيمان التام . وبين القول أنه شطر الإيمان .

٢- متابعة الإباضية اليوم لسلفهم قديما في حكم من ضيع العمل .

٣- مخالفة الإباضية للسلف في أحكام الولاء والبراء وغلو هؤلاء في هذه المسألة وخروجهم فيها عن المنهج الإسلامي الصحيح في معاملة العصاة من المؤمنين

٤- أن الإباضية يدخلون أعمال القلوب في الإيمان ويؤكدون عليها .

٥- أن منهج الإباضية في تعميهم للألفاظ واعتمادهم على ذلك فيما يذهبون إليه دون تفصيل وتقييد هو الفارق لهم عن مذهب الحق في هذه المسألة إذ يعتمدون على التعميم والإطلاق كما رأينا ويبنون عليها الأحكام دون حمل للمطلق على المقيد ولا تفريق بينهما وكذا شأنهم في العام والخاص .

المبحث الثاني

عقيدة الإباضية في زيادة ونقص الإيمان

تمهيد:-

يتناول الباحث في هذه الرسالة مفهوم الإيمان و أرتباطة بالإسلام من خلال وجهة نظر الأباضية و يتعرض لمبدأ زيادة الإيمان و نقصانة مما يترتب علية تخليد مرتكب الكبيرة في النار و عدم الخروج منها مخالفين في هذه الأعتقادات السابقة لأهل السنة و ردهم علي هذه الأفكار.

كما يتعرض الباحث لمبدأ الشفاعة و انكار الأباضية الشفاعة لأهل المعاصي و ارتباط هذا المبدأ بمعتقد آخر لدي الأباضية و هو الوعد و الوعيد و أن الله لا يخلف وعدة و لا وعيدة مما يترتب علية انكار خروج العصاة – الموحدين – من النار .

كما يرتبط مفهوم الإيمانيات لدي الأباضية بإنكار بعض المبادئ من السمعيات مثل الصراط و الميزان و استخدام منهج التأويل في الخروج من ظاهر النص و الأنتقال إلي معاني تأويلية تدلل علي عدم وجود الصراط و الميزان كما جاء وصفهما لدي أهل السنة و يحاول الباحث إظهار نوع الأختلاف بين مفهوم الأباضية و مفهوم أهل السنة مستخدماً المنهج المقارن بين الطرفين .

تأويل الأيمان :

اعتمد الأباضية في تناولهم للإيمان و قضايا الإيمان عدم الإخلال بمنهجهم و الألتزام بمذهبهم و الدفاع عن معتقداتهم بكل شجاعة .

الإيمان في اللغة :-

هو التصديق بالقلب ، لما أخبر بة المخبر من أمر الغيب لأن الله تعالي أضاف الإيمان إلي القلب كما قال تعالى في سورة المائدة " قالوا أمنا بافوههم و لم تؤمن قلوبهم (٤١)" و قال " إلا من أكره و قلبة مطمئن بالإيمان " .

الإسلام لغة :-

فمعناة في اللغة الخضوع و الإستسلام ، و الإنقياد ، قال الله تعالى في سورة الحجرات" قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ، و لكن قولوا أسلمنا (١٤)" استسلاماً لا اسلاماً ، فكان الإسلام علي هذا المعني عبارة عن التسليم و الإستسلام لله تعالي [538].

إلا أن الباحث يجد أن الأباضية قد ذهبوا إلي توحيد مفهوم الإيمان و الإسلام غير عابئين بالإختلافات اللغوية بين الإسلام و الإيمان ولكنهم يعبرون عن هذا الإدخال بين اللفظين بأنة أستعمال شرعي أو هو ما علية العرف الشرعي و ذلك أن الشرع قد نقل كل واحد من الإيمان و الإسلام عن معناة اللغوي فاستعملهما معاً في الوفاء بالواجبات أعتقادية أو قولية أو عملية فهما في هذا الاستعمال مترادفان [539] .

و يستدلون علي ذلك من الآيات القرآنية بأن الإيمان أصلة في اللغة التصديق يقول تعالى في سورة يوسف " وما أنت بمؤمن لنا (١٧))أي بمصدق و هكذا المعني الشرعي للإيمان عندهم يتمثل في الوفاء بالدين و دليلهم علي ذلك قولة تعالى في سورة المؤمنون : " قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون و الذين هم عن اللغو معرضون (١-٣)".

و أيضاً قوله تعالى في سورة الأنفال "انما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم (٢)" و يبدو الموقف أكثر وضوحاً عندما يذهب الأباضية للإستخدامات

---

538 الرستاقي : منهج الطالبين ٥٥٦/١

539 السالمي : بهجة أنوار العقول ص ١٤٨

المجازية في اللغة كعادتهم في استخدام السبب الحقيقي للمدلول فيقولون " يستعمل الإسلام بمعني التصديق و الإيمان بمعني الإنقياد للأحكام "

فالأولي من استعمال اللفظ في معني سبب مدلولة الحقيقي ، و الثاني من استعمال اللفظ في معني مسبب مدلولي ، و قد يستعمل الإيمان في التصديق و الإنقياد معاً و كذا الإسلام فحينئذ يكونان حقيقة عرفية مجازاً لغوياً و قد يطلقان علي الأحكام الشرعية كما يطلق عليها الدين و الشريعة و الملة (٥)

و إذا ما وجه النقد إلي الأباضية بأن القول بإطلاق المذهب الأباضي علي الإيمان و الإسلام دلالتهما مترادفة و علاقتهما شرعية لا لغوية ثم العودة مرة ثانية إلي القول بأدلة من القرآن و السنة بأن الإيمان و الإسلام يردان علي سبيل الإختلاف و التداخل ، و هذا خلط في أمور العقيدة غير حميد خاصةً في مثل هذه القضايا .

يجيب الجيطالي بما يشعر بالمرونة و إمكان إعمال العقل في المذهب بين سياق النصوص المتعددة المتعلقة بقضية من قضايا العقيدة حتي يكون مردودها جميعاً بين الأدلة التي يريدون و هذا في الواقع نهج عقلي يجعلهم أمام حرج و نقد لابد منة و هو أنهم لم يلتزموا بما جعلوة مرتكزاً عقلياً لهم ، و هو تقديم الشرع علي العقل [540] .

يجيب الجيطالي " فان قال قائل قد رضي رسول الله صلي الله علية و سلم في حديث جبريل علية السلام أن الإيمان هو ما يتعلق بالقلب في الاعتقادات " و بقولة علية السلام " ألا أن الإيمان هاهنا و أشار إلي صدره .

و قولة أيضاً " هلا شققت عن قلبه " عتاباً لذلك الذي قتل الصارخ بنطق الشهادتين و أن الإسلام هو ما يتعلق بالجوارح من العبادات و لم يذكر الدين، و أنت تتوجب أن الإيمان أصلة هو التصديق و أن الإسلام أصلة الاستسلام و الخضوع و أن الإسلام كله من قبل التصديق بالإيمان من قبل الاستسلام و الخضوع إسلام و الدين من قبل الاستسلام إسلام ، و كل خصلة من الإيمان فهي إسلام و دين و كل خصلة من الإسلام فهي إيمان و دين و كل خصلة من الدين إيمان و إسلام ، و إلي هذا القول ذهب أصحابنا رحمهم الله و هو الصواب عند الأباضية.[541]

حقيقة أن ما ذهب إلية الأباضية أمر قد يكون غريبا و لكن تتجلى الأمور و تتبدد الغرابة عندما نتعرض لوجهة نظرهم عن حقيقة الإيمان.

---

[540] صابر طعيمة : الأباضية عقيدة ومذهبا ص ١١٠

[541] الكافي : الموجز ج٢ ، ص ٩١

حقيقة الإيمان :

يذهب الأباضية إلي أن الإيمان هو جميع ما أمر الله به عباده، و تعبدهم به من فعل جميع ما أفترض عليهم من الفرائض و ترك جميع ما نهاهم عنة من المعاصي فكل ذلك إيمان لله و دين لة و إسلام و كله إيمان و بعضة إيمان ما كان من ذلك توحيداً لله و ما كان منه غير توحيد فمن استكمل ذلك سمي مؤمناً و من لم يستكمل ذلك و اقتصر علي فعل التوحيد دون فعل الفرائض و ترك المعاصي ، بطل أن يسمي مؤمناً .[542]

و معتقد الأباضية في الإيمان أنه قول و عمل و نيه أما حقيقة الإيمان فإنها تنطوي علي ثلاث أسس رئيسيه و كما يسميها الأباضية ثلاث مقامات للإيمان :*

المقام الأول للإيمان : إنطواء القلوب و ضمير النفوس علي اعتقاد التوحيد لغةً و شرعاً و سئل النبي صلي الله عليه و سلم عن الإيمان فقال " أن الأيمان ها هنا – و أشار إلي صدره – و قال علية السلام : الإيمان أثبت في قلوب أهله من الجبال الرواسي علي قرارها " و قال صلي الله عليه و سلم لعمار بن ياسر رضي الله عنه : الإيمان احلي من العسل و لا يدخل قلب مؤمن ثم يخرج منه " و في أمثالها من الأحاديث و جميع ما ذكر الله في كتابه من ذم المنافقين الذين آمنوا بأفواههم و لم تؤمن قلوبهم دليل علي أن الإيمان لا بد فيه من اعتقاد القلوب – حين ذمهم إذا لم يعتقدوه في قلوبهم.[543]

المقام الثاني : الإقرار باللسان نطقاً ، و الإعراب عن الضمير وقفاً ، و قبله تحقيقاً ، و صدقاً ، و هذا دون الأول لأن الأول يجزي عن هذه العلل ، و لا تجزي هذه عن تلك علي حال لغة شرعاً أي أن الأباضية لا يقبلون هذا المقام أيضاً لأن القرآن ذم الأعراب بنطقهم الإيمان بألسنتهم و لم يعتقدوا بقلوبهم .[544]

المقام الثالث : الإيمان هو العمل بالأركان و تحقيقه بالأفعال شرعاً و سمعاً و هو العمل بالجوارح و هو الدليل و البرهان علي صدق الاعتقاد و صدق اللسان إذ تحقيق الإيمان عندهم لا يكون إلا بالأفعال و قد ورد الشرح بذلك في قوله تعالى في سورة البقرة " و ما كان الله ليضيع إيمانكم(١٤٣) " أي الصلاة التي قمتم بها و

---

542 السعدي : قاموس الشريعة ج٦ ن ص ٤٠

* راجع ص ٢٢٥ من هذه الرسالة .

543 الرستاقي ك منهج الطالبين ج١ ص ٥٦٧.

544 المرجع السابق : نفس الجزء ونفس الصفحة .

أديتموها حين كانت القبلة إلي بيت المقدس ، و لم يضع الله تعالي أجرها و ثوابها [٥٤٥] .

و علي مجمل الآراء السابقة يتضح وجهة نظر الأباضية في شمول معني الإيمان و احتوائه علي أركان ثلاث لا يقوم الإيمان بدونهم أو بفقد واحدة منهم و يظهر هذا المعتقد عندما يعرف أطفيش الإيمان فيقول " هو مجموع الاعتقادوالإقرار والعمل بمقتضى ذلك فمن أخل بالاعتقاد وحدة أو به و بالعمل فهو مشرك من حيث الإنكار منافق أيضاً من حيث أنه أظهر ما ليس في قلبه و من أخل بالإقرار وحدة أو بالإقرار و العمل فهو مشرك عند جمهورنا و جمهور قومنا ، و قال القليل أنه إذا أخل بالإقرار وحده مسلم عند الله من أهل الجنة و أن أخل به و بالعمل ففاسق كافر كفر نعمة و عرفا باسم آخر و هو لفظ منافق و أن أخل بالعمل فقط فمنافق عندنا فاسق ضال كافر كفراً دون شرك غير مؤمن الإيمان التام.

إذن فمن أخل بجزء من أجزاء الإيمان أصبح في موقف لا يحسد عليه من خلال وجهة نظر الأباضيه و هذا ما اجتمع عليه الأباضية من أن الإيمان الشرعي يطلق علي الإعتقاد االصحيح ، و يطلق عليه مع اقترانه عليه بصادق القول و صالح الأعمال.[٥٤٦] و أن الإيمان قول و عمل و اعتقاد فمن جمع هذه الثلاثة و مات عليها فلا خلاف أن مستقره الجنة[٥٤٧] .

تعليقات الأباضية علي كل قول مخالفيهم في قضية الإيمان :

في حين يري الأباضية أن الإيمان قول و عمل و اعتقاد فأنهم علي ما سبق يعتقدون بأن ما ذهبت إليه الفرق الأخرى من أن الإيمان هو التلفظ بالشهادتين و أن لم يكن معه تصديق و لا عمل و ما استدلت به تلك الفرق من أن النبي صلي الله عليه و سلم و الصحابة و التابعين كانوا يكتفون بمن جاء مسلماً بالتلفظ بالشهادتين من غير أن ينتظروا منهم الأعمال و ورد أنهم يكتفون بذلك في الأحكام الظاهرية . إلا أن الأباضية يرفضون هذا الإيمان مالم يكن له تصديقاً بالأعمال[٥٤٨] .

كما أن الأباضية يرفضون مبدأ الإيمان عند المرجئة و زعمهم أنه من قال لا اله الا الله دخل الجنة و أنه المأمور به و ما سواه فليس بإيمان و أن جميع ما أمر الله من طاعة ليس بإيمان و جميع ما توعد الله تعالي عليه العقاب من الأعمال ليس

---

[545] السالمي : مشارق أنوار العقول ص ٣٣٣

[546] طعيمه : الأباضية ... ص ١١١

[547] اطفيش : هميان الزاد ...ج١ ، ص ١٩٦

[548] البطاشي : غاية امأمول في علم الفروع والأصول ج١ ص ١٠٢

بكفر و علي ذلك يرفض الأباضية هذا المبدأ أو هذا المفهوم عن الإيمان و يقول الورجلاني " أنهم بذلك حلوا عري الإسلام و ابطلوا فائدة الحلال و الحرام و أرضوا الله بقول لا اله الا الله و لو طمسوه بالآثام [549].

كما رفضت الأباضية مفهوم الإيمان عند الشيعة و أنهم ليس عليهم من عمل الشرع شئ إلا فيما بلغ عن حقيقة الإيمان بعلي و ذريته ملزمه (أي الشيعه) الفرائض كعقوبة له حتى يستبصر و يحقق فتسقط عنه الفرائض [550] .

يستدل الأباضية بالحجة و الآيات القرآنية علي رفض مفهوم أن الإيمان إقرار باللسان دون المعرفة بالله و يقول الأباضية أن من ألتزم بهذا المفهوم يوجب أن يكون من جهل الله مؤمناً مع جهله هذا و سوء اعتقاده ، و كيف يستقيم منطقكم مع قوله تعالي " قالوا آمنا بأفواهم و لم تؤمن قلوبهم " [551].

فأضاف الإيمان إلي القلوب و قال سبحانه " و إذا جاءوكم قالوا آمنا و قد دخلوا بالكفر و هم قد خرجوا به " فسمي ما في قلوبهم كفراً و استناداً علي ما سبق فأنه غير جائز أن يكون ما في قلوبهم كفراً إلا إذا كان مخالفاً لما في قلوب المؤمنين من الاعتقاد الصادق و هذا يدلل علي أن الإقرار بالله و المعرفة به جميعاً من الإيمان [552] .

ثم يعلق الأباضية علي الذين يدعون أن الإيمان يكمل بالقول و بالإقرار دون العمل بالأركان بأن لو صدقتم في هذا المبدأ لما كان قوله تعالي " اليوم أكملت لكم دينكم " معني لأن رسول الله صلي الله عليه و سلم و أصحابه قد أتوا بالإسلام كاملاً في بدء أمرهم ، فكيف يكمل بشيء قد أستوعب و أوتي علي آخره .

و يستدل الأباضية في إثبات حجتهم بالآية الكريمة من قوله تعالى في سورة البينة " و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة و ذلك دين القيمه " فسما صلاتهم و زكاتهم ديناً و قال تعالى " و ما كان الله ليضيع إيمانكم " . أي صلاتكم إلي بيت المقدس ، و قال تعالى " فأما الذين آمنوا فزادهم إيماناً " أي يعملون بما في السورة من الفرائض فيزداد بذلك إيمانهم و قال " هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم " و التدليل بهذه الآيات يأتي بأن الإسلام لا يكتمل بالقول و بالإقرار لكن العمل هو المكمل الأساسي لهذه العقيدة [553] .

---

[549] الورجلاني : الدليل والبرهان ج١ ، ص ٣٠

[550] المرجع السابق : ج١ ص ٣٢

[551] الكافي : الموجز ج٢ ص ٢٢٧ . وايضا السيوفي : السؤالات ص ١٣٧

[552] السعدي : قاموس الشريعة ج٦ ص٥١

[553] السعدي : قاموس الشريعة ج٦ ص ٥٢

و يستدل الأباضية أيضاً بكلام العرب و أن سائر الناس سمي الكلام عملاً أيضاً و ذلك قول القائل (فعل فلان اليوم عملاً كثيراً) إذ نطق بحق ، أو قام بشهادة ، و كذلك إذا سمع صاحبة قيل فعل به الأفاعيل ، و نحو هذا من القرآن يسمونه عملاً ، فدل هذا علي أن الإيمان يكون عملاً من جميع الوجوه من اعتقاد الجنان ، و القول باللسان و العمل بالأركان .[٥٥٤]
و بهذه الأدلة يدافع الأباضية عن معتقداتهم في حقيقة الإيمان و الحقيقة أننا نجد أن الاباضية يدافعون بشراسة عن معتقداتهم و يدافعون عنها حتى و أن كان هناك إجماع من الأمة علي عكس ما ذهبوا إلية .

عقيدة الأباضية في زيادة و نقص الإيمان :

و هنا يتضح في مبدأ الإيمان و حقيقته عند الأباضية أنهم جعلوا من أخل بركن من أركان الإيمان يقع تحت مسميات عديدة نري فيها أنها مالت إلي التشدد و أن مفهوم اندماج الإسلام و الإيمان أمر لم يأخذ به إلا الأباضية و المعتزلة .[٥٥٥]
و خالفوا أهل السنة كما هو الحال دائماً إلا أننا نكمل المسير مع أفكار الأباضية في زيادة الإيمان و نقصانه ثم نرد عليهم من خلال آراء أهل السنة حتى تكتمل الصورة النهائية في الإيمان و معتقداته رغم عدم الاختلاف علي معني الإيمان لغة و شرعاً و كذلك عدم الاختلاف علي انضمام معني الإسلام و الإيمان شرعاً و موافقة جميع طوائف الأباضية علي المبدأ إلا أن الباحث في عقيدة الأباضية و منهجهم في زيادة الإيمان و نقصانه يجد أن هناك اختلافاً بين الأباضية أنفسهم حول طبيعة الزيادة و النقصان و انقسامهم إلي فريقين :
١- الفريق الأول : ذهب إلي أن الإيمان يزيد و ينقص و هم بهذا الرأي وافقوا أهل السنة في المعتقد و لكن خالفوهم في كيفية هذه الزيادة و النقصان فيذهب أصحاب هذا الرأي إلي أن الإيمان يزداد بقوة النظر الاعتباري و الفكر و الأعمال الصالحة و ينقص بالغفلة عن ذلك و الأعمال المحرمة[٥٥٦] .
و يتضح ذلك من مفهوم الأباضية لقول الرسول صلي الله عليه و سلم " الإيمان يزيد و ينقص و ذلك بتأثير الطاعات في القلب "، قال علي بن ابي طالب " أن الإيمان يبدو لمعة بيضاء في القلب ، فإذا عمل العبد بالطاعات الصالحة – نمت و زادت ، حتى يبيض القلب كله ، و أن النفاق يبدو نقطة سوداء فإذا انتهك

---

554 السالمي : مشارق أنوار العقول ص ٣٢٩
555 اطفيش : شامل الأصل والفروع ج١ ص ٢٣
556 الرستاقي ::ج١ ص ٥٧١

المحرمات نمت و زادت حتى يسود القلب كله فيطبع علية ، و ذلك الختم و تلا قولة تعالي " كلا بل ران علي قلوبهم ما كانوا يكسبون " .[557]

فإذا تحقق للعبد الإيمان رسا في قلبة ثم انتقل إلي درجة أعلي و هي الظن الذي مدح الله به المؤمنين (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) ثم يليها درجة الثالثة و هي درجة العلم ثم هناك درجة رابعة و هي اليقين و هي أعلي الدرجات .

ثم نختتم آراء الفريق الذي يعتقد بالزيادة و النقصان برأي عالم له مكانته في صفوف الأباضية و هو المصعبي إذ يقول " الإيمان يزيد و ينقص ، يزيد و يقوي بالطاعات ، و ينقص بمقدار الغفلة و النسيان و ارتكاب الأعمال المحرمة أو يزيد بالطاعة و العلم و يضعف بالمعصية و الجهل .[558]

٢- <u>أما الفريق الثاني :</u> فإنه يرفض آراء المخالفين جميعاً سواء من الأباضية أو من غير الأباضية و سلكوا مسلكاً جديداً و هو رفض التسليم بأن الإيمان الشرعي يزيد و ينقص و يرفضون أيضاً مبدأ لا يزيد و لا ينقص و لكنهم يؤمنون أن الإيمان يزيد و لا ينقص و بيان ذلك أن الإيمان عندهم هو الوفاء بجميع الواجبات فمن وجب علية فرض لا يكون مؤمناً حتى يؤديه علي وجهه ثم يزيد الإيمان بزيادة التكاليف و لا يصح نقصه لأن نقصه إخلال ببعض الواجبات و قد تقدم أن التارك لبعض الواجبات التي علية خارج عن الإيمان فالترك لبعضه ترك لجميعه أي لا ينتفع ببعض إيمانه في الآخرة .

و لهذا الرأي جمهوره عند الأباضية بحيث تجد أغلب المشتغلين بالفكر العقدي عند الأباضية يأخذ بهذا الرأي قال أبو سعيد : الإيمان يزيد و لا ينقص ، لأنة إذا انتقص منة شئ فقد بطل كله ، و لكنه يضعف هكذا يقال ، و لا يقال ينقص .

و يعلل الأباضية موقفهم هذا بتوضيح عقيدتهم في الزيادة و عدم النقصان و هم يقولون أن مثل هذا واضح عند أولي العقول لأن المتعبدين إذا استقاموا علي طريق الحق كل يوم علي زيادة في القرب إلي الله باستقامتهم علي أمره كلما طالت أعمارهم في العبادة زاد قربهم عند الله لأنة لا يظلم مثقال ذرة و أن تكن حسنة يضاعفها و من لم يكن علي زيادة كل يوم عند الله فذلك عملة غير مقبول ، و من كان عملة غير مقبول فذلك علي نقصان أعاذنا الله من ذلك .[559]

---

[557] عبدالعزيز المصعبي : شرح القصيدة النونية المسماه بالنور لمؤلف القصيدة أبو نصر بن نوح الملوشائي ، ط القاهرة ، ١٣٠٦ هـ ، ص ٢٤

[558] السالمي : بهجة أنوار العقول ص ١٥٠

[559] البشري : مكنون الخزائن

و علي هذا فنجد أن هناك خلافاً كبيراً دب بين الفريقين احتج الفريق الأول علي الفريق الثاني بدليل عقلي بأنة لو كان الإيمان لا يزداد و لا ينقص لبطل التفاضل بين المسلمين و قال الله تعالي " و يؤت كل ذي فضل فضله " و قال تعالى في سورة الإسراء" انظر كيف فضلنا بعضهم علي بعض (٢١)" .[٥٦٠]

فيرد علية الفريق الثاني بحديث مروي عن أئمتهم قال زياد بن الوضاح : رفع الحديث إلي مسلم بن أبي كريمة . قال (العزم علي الإيمان إيمان ، و العزم علي كفر ليس كفر حتى يفعل) و يستدلون أيضاً بما قاله أبو سعيد : كل طاعة لله فهي من الإيمان و لا يقال كل طاعة لله فهي إيمان و ليس كل طاعة إيمان لأن فيها الوسائل و ترك الوسائل لا تكفره و الإيمان إذا ترك كان تركه كفراً .[٥٦١]

و يرجع الأباضية عقيدتهم هذه في مبدأ أن الإيمان يزيد و لا ينقص علي أنة إذا أنهدم جزء من الإيمان انهدم الإيمان كله أي أنهم تمسكوا بمبدأ غاية في الخطورة و يتضح هذا الرأي عندما نعود إلي القاعدة الأساسية عندهم في الإيمان و هي " أن الإيمان قول و عمل و اعتقاد و بالقول تعصم الدماء و الأموال و بالعمل يصح الإيمان ، و بالاعتقاد بتحقيق الإيمان الصادق ، و هو الذي يقول فيه الأباضية أنه يزيد و لا ينقص ، بل إذا إنهدم بعضة انهدم كله للأدلة الصريحة الصحيحة التي لا يرتاب فيها أما الإيمان العملي فهو الدين الذي يزيد و ينقص كما هو معلوم .

و في نهاية الحديث عن عقيدة الأباضية في ازدياد الإيمان و عدم نقصانه نري أن علتهم في عدم النقصان أنه انهدام للدين و ذلك لأن الإيمان قول و عمل و اعتقاد نري أن هذا المبدأ مأخوذ من رأي المحكمة الأولي و التي لا ينكر الأباضية أنفسهم اتباعها حيث لا انفصال عندهم بين العقيدة و السلوك إذا الإسلام لا يتم إلا بقول و عمل واعتقاد إما أن يكتفي المرء بإعلان إسلامه و يستهين بالعمل بما فرض الله فهو عندهم إيمان غير معتبر .

---

[560] السعدي : قاموس الشريعة ج٦ ص ١٥

[561] الكندي : بيان الشرع ج٢ ص ٢٤٤

رد أهل السنة علي آراء الأباضية:ـــ

يختلف أهل السنة مع الأباضية في ثلاث نقاط أساسية يبني عليها الإيمان حيث ذهب الأباضية إلى أن الإيمان و الإسلام شرعاً شئ واحد و ثانياً أن الإيمان وحدة متكاملة إذا فسد منها جزء فسد باقي الأجزاء و ثالثاً أن الإيمان يزيد و لا ينقص .

و هذه الآراء الثلاثة نورد رأي أهل السنة و نقدهم لها حتي يتبين لنا حقيقة الخلاف بين الطائفتين أو المذهبين بدايةً يختلف أهل السنة مع الأباضية في ترادف معني الإسلام و الإيمان و أنهما شئ واحد كما ذهبت الأباضية و هم ينكرون هذا المفهوم من جهتين .

أولاً: من جهة اللغة لأن الإيمان هو التصديق بالقلب ثم قالوا الإيمان و الإسلام شئ واحد فيكون الإسلام هو التصديق ، و هذا لم يقله أحد من أهل اللغة و إنما هو الانقياد و الطاعة كما قال النبي صلي الله علية و سلم " اللهم لك أسلمت و بك آمنت " و فسر الإسلام بالأعمال الظاهرة و الإيمان بالإيمان بالأصول الخمسة .

أما من جهة الشرع فالحاصل أن حالة اقتران الإسلام بالإيمان غير حالة إفراد أحدهما عن الأخر و كذلك الإسلام والإيمان إذا قرن أحدهما بالأخر كما في قولة تعالى في سورة الأحزاب" أن المسلمين والمسلمات و المؤمنين و المؤمنات(٣٥) " و قوله صلي الله علية و سلم " اللهم لك أسلمت و بك آمنت " كان المراد من أحدهما غير المراد من الآخر و كما قال صلي الله عليه و سلم ، الإسلام علانية و الإيمان في القلب فإذا انفرد أحدهما شمل معني الآخر و حكمه ، و كما في الفقير و المسكين إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا فهل يقال في قوله تعالى في سورة المائدة " فإطعام عشرة مساكين(٨٩) " أنه يعطي المقل دون المعدوم أو بالعكس و كذا في قوله تعالى في سورة البقرة " و أن تخفوها و تؤتوها الفقراء فهو خير لكم(٢٧١) " .[٥٦٢]

---

[562] ابن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٥٠

و ثاني اعتراض من أهل السنة علي الأباضية كون الأباضية تعتبر الإيمان وحدة متكاملة إذا انتقص منها جزء فسد باقي الأجزاء فيرد أهل السنة علي الأباضية بأنهم إن أرادوا أن ذلك المجتمع المركب الذي هو الإيمان لم يبق علي تركيبه فهذا لا يتنازع فيه عاقل ، و لا يدعي عاقل أن الإيمان أو الصلاة أو الحج أو غير ذلك من العبادات المتناولة لأمور إذا زال بعضها بقي ذلك المجتمع المركب كما كان قبل زوال بعضه لكن لا يلزم زوال باقية الأجزاء .[٥٦٣]

و كذلك كبدن الإنسان إذا ذهب منه إصبع أو يد أو رجل و نحو مالم يخرج عن كونه إنسان بالإتفاق و إنما يقال له إنسان ناقص .[٥٦٤]

و الاعتراض الثالث :-

هو كون الإيمان يزيد و لا ينقص فأهل السنة أجمعوا علي أن الإيمان يزيد بالطاعة و ينقص بالمعصية و ليس نقصانه عندنا شكاً فيما أمرنا بالتصديق به و لا جهلاً به لأن ذلك كفر (كما قالت الأباضية) و إنما هو نقصان في مرتبة العلم و زيادة البيان كما يختلف وزن طاعتنا و طاعة النبي صلي الله عليه و سلم و إن كنا مؤدين للواجب علينا [٥٦٥]. و يجئ القرآن مؤيداً هذا الرأي استدلال بقوله تعالى في سورة الأنفال " و إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً(٢) " و قوله تعالى في سورة الفتح " ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم(٤) " .

و أيضاً جاءت الأحاديث لتؤكد علي هذا المعني و تؤيده و هو قوله صلي الله عليه و سلم : يدخل أهل الجنة الجنة و أهل النار النار ثم يقول الله تعالي " أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان " [٥٦٦].

و حري بنا أن نذكر أن هناك اتفاق بين الأباضية و أهل السنة في أن الإيمان هو العمل و النطق و الاعتقاد و الفارق بينهم و بين السلف أنهم جعلوا الأعمال شرطا في صحة الإيمان و السلف جعلوها شرطاً في كماله و المراد بكماله الواجب .

و علي ما سبق يتضح أن هناك خلاف و هو ليس بهين إذ أن تشدد الأباضية في مفهومهم للإيمان و خصائصه يؤدي إلي سلب صفة الإيمان من المسلم الذي قد يقع في ما حظر عليه و هو عند أهل السنة لا يسلب منه الإيمان .[٥٦٧]

---

[563] ابن تيمية : الفتاوى ج٧ ص ٥١٥

[564] عبدالقادر البحراوي : الحجة المنيرة في حكم مرتكب الكبيرة ، مكتبة النور بالهفوف ، ط١ ن ١٤٠٨ ص ٥٨ وما بعدها بتصرف .

[565] الأشعري : الإبانة ، ص ٨٧

[566] صحيح البخاري : كتاب الإيمان ، باب تفاضل اهل الإيمان في أعمالهم حديث رقم ٢٢ ص ٨

[567] البحراوي : الحجة المنيرة ، مرجع سابق ص ٦٣ .

المبحث الثالث

مرتكب الكبيرة بين الإباضية وأهل السنة

حكم مرتكب الكبيرة :

ترتب علي ما سبق بيانه من أن نظرة الأباضية إلى الإيمان نظرة شمولية و لايمكن أن نسقط أحد أركانها الثلاثة و هي القول و العمل و الاعتقاد و يستقيم البناء ترتب علي ذلك أن حكم الأباضية علي من اخل باحدى هذه الأركان الثلاثة بأنه هالك لأنه حينئذا يكون كافرا إما كفر شرك أو كفر نعمة و لامنزلة بين الإيمان و الكفر .[٥٦٨]

و علي هذا المعنى نجد أنفسنا فى حاجة إلى توضيح مفهوم كفر النعمة و هو المصطلح الذي استعملته الأباضية للبعد عن الخوارج كما أنها أيضا لها آراؤها الخاصة في حكم مرتكب الكبيرة و حكمه في الآخرة

و لذلك سوف نبين الأحكام عند الأباضية في الصغائر و الكبائر ثم ننتقل إلى حكم مرتكب الكبيرة في الدنيا و الآخرة و مصير مرتكب الكبيرة في الآخرة و هو الخلود في النار كما هو عندهم .

أولا :كفر النعمة ينقسم إلى:-

١- صغائر الذنوب ٢- كبائر الذنوب

١ – حكم الصغائر :

يفرق الأباضية بين مذهبهم و مذهب مخالفيهم في حكم الصغائر فيقول السالمي عن الصغائر " هي التي لم يثبت علي فاعلها حد في الدنيا و لا وعيد في

[568] البطاشي : كتاب غاية المأمول ج١ نص ١٠٣

الآخرة و حكم الصغائر حكم ثابت ليس لأحد رده و بعض أصحابنا قال : بوجود الصغائر و أنكر تعينها في الخارج و معلوم أنها موجودة غير معلومة للبشر . قال و لو عينت لكان تعيينها أغراء بارتكابها من حيث أنها معفو عنها باجتناب الكبائر [569].

ولكن ذهب بعض الأباضية إلى أن الصغائر معروفة و معلومة وهي التعري بالخلوة ، أو في الظلمة و قيل إلا لضرورة الحر ، و أخذ حبة ثمرة أو حطبه أو شيئا من مال أحد و لبس ثوبه و ركوب دابته و استعمال خادمه يسيرا أو معار في غير ما استعير له [570]

و الإصرار علي الصغائر يؤدى إلى الهلاك و لذلك فهم ينهون عن الصغائر و حكم مرتكب الصغيرة أنه موحد و لا يوصف بالفسق و لا بالضلال و من ثم و لا بالكفر حتى يعلم منه الإصرار عليها و العزم علي عدم التوبة . [571]

٢ – حكم الكبائر :

تعريف الكبائر : فهو الذنب الذي ثبت لفاعله بسببه حد في الدنيا كالزنا و السرقة و شرب الخمر أو وعيد في الآخرة و علي هذا التعريف يذهب الأباضية إلي أن حكم مرتكب الكبيرة عندهم كافر كفر نعمه.[572]

و يقول السعدي " أما الأباضية بأصنافها و الزيدية من الشيعة علي اختلافها ، فصاحب الكبيرة عندهم بريء من الشرك و الإيمان موسوم بالكفر و النفاق كما قال الله تبارك و تعالي " مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء " لا هم من المسلمين في الاسم و الثواب ، ولا إلى المشركين في الحكم و السيرة.[573]

يختلف الأباضية مع المعتزلة و المرجئة في بيان حكم مرتكب الكبيرة:-

قالت المرجئة هو مؤمن لا يعرض علي النار، و قالت الأشعرية هو مؤمن عاصي في مشيئة الله أن شاء عذبه و أن شاء رحمه، و قالت المعتزلة خرج بهذا عن الإيمان و لم يدخل فى الكفر أسمه فاسق منزلته بين المنزلتين و هو مخلد في النار و قالت الأباضية و من وافقها هو منافق كافر كفر نعمة لا كفر شرك و هو مخلد في النار.[574]

---

[569] السالمي : بهجة أنوار العقول ص ١٧٦

[570] اطفيش: شامل الأصل والفروع ص ٧٠ وما بعدها .

[571] السالمي : المرجع السابق ص ١٧٨

[572] المرجع السابق ص ١٧٤

[573] السعدي : قاموس الشريعة ج٦ ص ٦٥

[574] الجيطالي : قناطر الخيرات ص ٢٨٦

و الأباضية تقول بأنه لا منزلة بين الإيمان و منزلة الكفر[575] و هذا يعتبر أول خلاف بين الأباضية و المعتزلة و هذا ما أشار إليه المستشرق نللينو في بحثه عن العلاقة بين الأباضية و المعتزلة و يشير المستشرق بأن هناك ثمة علاقة واضحة بين الأباضية و الخوارج في مسألة مرتكب الكبيرة و خلود صاحبها في النار .[576]

و للحق أن الأباضية فارقه الخوارج في حكم مرتكب الكبيرة إذ يعد مرتكب الكبيرة عند الخوارج كافر مشرك خرج من الدين. و عند الأباضية كافر كفر نعمة لا يخرج من الدين

يقول الورجلاني و إما المارقة (الخوارج) فأنهم زعموا أن من عصي الله تعالي و لو في صغيرة من الذنوب و كبيرة أشرك بالله العظيم .[577]

و يقول أحد علماء الأباضية المتحمسين شارحا موقفهم من كفر النعمة و إطلاقه علي مرتكب الكبيرة الذي اصبح ليس بمؤمن و لا مشرك فيقول " و هذا المبدأ هو الذي حير كثيرا من أهل المذاهب و تركهم لا يهتدون طريقهم ، لأن الكفر عندهم الشرك ، و جهلوا كفر النعمة أصله و فروعه، فأصبحوا في هوة لا نجاة لهم منها ، و لم يفهموا أن الله خلق لهم عقولا و خاطبهم بتكاليف كلفهم بها و أنها نعمة عظيمة كفروها حين تعدوا حدود الله بارتكاب ما حرم عليهم ، و كان الحق و الواجب علي من أنعم الله عليه بنعمة العقل و جعله الفارق بينه و بين غيره من الحيوان أن يكون واعيا أوامر الله واقفا عند حدوده لا يتعداها قيد شعرة .[578]

و يستدل الأباضية علي صدق مذهبهم في حكم مرتكب الكبيرة بقول النبي صلي الله عليه و سلم لا تجتمع أمتي علي خطأ فخص بقوله أهل هذه الشريعة و هم الشهداء علي كل مذهب لأننا رأينا الزاني و السارق و شارب الخمر و الظالم في جميع المذاهب يسمون مؤمنين ورأينا هذا المذاهب لا يفعل من هذه الأفعال القذرة قليلا و لا كثير ورأينا مذهبنا منزهاً عن القاذورات فعلمنا أنه الدين الذي لا يرضي الله إلا به .[579]

حكم مرتكب الكبيرة في الدنيا :

---

575 المصعبي ::: شرح النونية ص ٣٢٢

576 نللينو : ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة عبدالرحمن بدوي ص ٢٠٧

577 الورجلاني : الدليل والبرهان ج١ ص ٣١

578 السيابي : طلقات المعهد ...ص ٨٦

579 سالم الحارثي : العقود الفضية ز ص ١٦٩

أجمع الأباضية علي أن مرتكب الكبيرة بين نوعين من الكفر و النوع الأول هو كفر الجحود هو أن يجحد ما علم من الدين بالضرورة [580]. و هذا يخرج من دائرة النوع الثاني و هو كفر النعمة لأن مرتكب الكبيرة حتى في حال ارتكابه الكبيرة فهو موقن أنه يرتكب معصية لله ، و من هنا لم يكن من الممكن معاملته معاملة المشركين – كما ذهبت الخوارج – و إنما يعامل في الدنيا معاملة المؤمنين و تجري عليهم أحكامه و لكنه مع ذلك يعتبر منافقا.[581]

و يتبين لنا موقف العصاة من الموحدين عند الأباضية أنهم قد خرجوا من الشرك بلا إله إلا الله محمد رسول الله و خرجوا عن المؤمنين بفعل المعاصي فإن الرسول عليه الصلاة و السلام يقول : (لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن) .. الحديث و ذلك فرع علي قوله تعالي (قالت الأعراب أمنا) قل لهم يا محمد (لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لما يدخل الإيمان قي قلوبكم) (الحجرات : ١٤)

و معني قولوا أنا مسملون بقولكم لا إله إلا الله محمد رسول الله ، أما الإيمان فلا لأنكم تفعلون ما لا يرضاه فأنتم باعترافكم بوحدانية الله حين قلتم لا إله إلا الله محمد رسول الله فبهذا أسلمتم فحرمت دمائكم و أموالكم ألا بحقها و حسابكم علي الله.[582]

و يزيد بعض الأباضية أنهم لا يحرون أحكام المشركين علي كفار النعمة بل يقولون فيهم أن أحكامهم في الدنيا أحكام المؤمنين إلا في الولاية و قبول الشهادة و نحوهما من الأحكام المختصة بالعدول.[583]

و العاصي مرتكب الكبيرة فى الدنيا كما سبق له أحكام الإسلام في الدنيا عدا الولاية فتجوز مناكحته و تبقي موارثته و يدفن مع المسلمين غير أنه يسلب من الولاية و هي المحبة في الله و ينقلب الي ضدها وهو البراءة ٠ ولا يسمي كافر النعمة مشرك و لكن يسمي منافقا ولا يطلق علي المنافق مشركاً و لا العكس .[584]

و مما سبق نري أن الأباضية يعاملون مرتكب الكبيرة الذي يقع تحت حكم كفر النعمة معاملة عادلة فأموالهم و دماؤهم محرمة إلا بحقها و لا يعاملونهم معاملة المشتركين و تجوز ايضاً مناكحتهم إلا أننا نجد أن هناك حالة أخري إذ أقترن هذا الفعل بممارسة البغي الذي لا يمكن رده

---

580 الخليلي : جواهر التفسير ج٢ ص ٢٢٧ ، وايضا السالمي ك بهجة أنوار العقول ص ١٨٧

581 الورجلاني ك العدل والأنصاف ج٢ ص ١٢٨

582 حميد : جوهر النظام ج١ ص ١٤

583 البطاشي : غاية المأمول ص ١٠٣

584 الخليلي : جوهر التفسير .ج٢ ص ٢٢٨

فيقول المصعبي موضحا هذا الموقف بقوله " أما مرتكب الكبيرة المستحل لها بتأويل خاطئ فأنه يدعي إلي الحق و ترك الإعتقاد الباطل و البراءة من أئمة الضلال فإن أجابوا إلي الحق أصبح لهم ما للمسلمين و عليهم فإن أبوا أجري عليهم حكم المسلمين و أن إمتنعوا ناصبهم الإمام العداء و الحرب .

و لا يحل منهم غير دمائهم ، فلا تغنم أموالهم و لا يجهز علي جريحهم طالما ، أنهم لم يصلوا إلي مأوي و فئة أما إذا كان لهم مأوي يأوون إليه أو فئة ينحازون إليها فأنهم حينئذ يجهز علي جريحهم و يتبع مدبريهم أن ظن أنهم يصلون ذلك المأوي و تلك الفئة أما إذا ظن أنهم لا يبلغون إليها فحكمهم كما لو لم يكن لهم مأوي و لا فئة و تحل ذبائحهم و مناكحتهم و موارثتهم في السلم و الحرب "[٥٨٥].

حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة :-

علي الرغم من أن الأباضية قد جاءت أراؤهم في أحكام مرتكب الكبيرة ما إلي الاعتدال و إلي الوسطية في الشرع [٥٨٦].إلا أن الباحث يجد أن أراء الأباضية أنفسهم في حكم مرتكب الكبيرة الذي مات علي إصرار بالمعصية و بدون توبة أنه مخلد في النار و هم بهذا الرأي قد غالوا و بعدوا عن مبدأ احكتمهم في مرتكب الكبيرة من حيث أنه كافر كفر نعمة و ليس مشرك و قد كان ينبغي أن يتواكب الرأيان في منهج الأباضية إلا أنهم و صلوا إلي هذه النتيجة في خلود مرتكب الكبيرة في النار إلى عدة أسباب سوف يقوم الباحث بشرحها حتى يتبين لنا مدي ترابط أفكار الأباضية في اتصال العقيدة و التوحيد بالإيمان و ترابط ذلك بالمعصية كبيرة كانت أو صغيرة

أجمعت الأباضية علي أن مرتكب الكبيرة غير التائب إذا مات دخل النار فيذهب البطاشي إلي مثل هذا الرأي من أن حكم مرتكب الكبيرة كافر النعمة في الآخرة موافق لحكم الكافر المشرك من إدخاله النار و تخليده فيها .[٥٨٧]

و علي ماسبق يتضح أن الأباضية قد ساوت بين المؤمن مرتكب الكبيرة و المشرك من وجه ، و هو تخليده في النار و هذا علي إجماع من الأباضية القدماء و

---

585 المصعبي : شرح العقيدة النونية المسمى يالنور

586 الورجلاني : العدل والإنصاف ج٢ ص ١٣٠

587 البطاشي : كتاب غاية المأمول ج١ ، ص١٢٧

المحدثين مثل الباروني إذ يحكم علي داخل النار من عصاة الموحدين أنه مخلد فيها لا يخرج منها أبدا فهو في الخلود مثل داخل الجنة .[٥٨٨]

و يستدل الأباضية علي تخليد مرتكب الكبيرة في النار و أنه يستوي مع أهل الشرك بآيات قرآنية حيث يقول الأصم[٥٨٩] " الدليل علي أن الخلود في أهل الشرك و أهل النفاق و الموحدين كلهم جميعا قوله تعالي " و عد الله المنافقين و المنافقات و الكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم " فقد جمع الله بين الكفار و المنافقين الموحدين في الخلود في النار .. و قال تعالي " اشكروا لي و لا تكفرون " فالحلق أجمعون إما طائع ، و إما عاص ، و إما مؤمن ، و إما كافر و إما مهتد و إما ضال لا غير ذلك

يحتج الأباضية علي تخليد مرتكب الكبيرة كافر النعمة في النار بأدلة من القرآن و السنة نسوقها في بحثنا هذا للتأكد من أن ما ذهبت إليه الأباضية يعتبر جزء من أجزاء العقيدة عندهم .

يذهب الأباضية إلى تعريف معني الخلود حتي يتبين لمخالفيهم المعني المقصودي بالخلود فيستدل أحمد الخليلي بمعني الخلود كما في لسان العرب " أما الخلود فهو البقاء في دار لا يخرج منها خلد / يخلد / خلدا و خلوداً بقي و خلدهم[٥٩٠].

ويستدل بهذا التعريف إلي أن العذاب في الأخرة أبدي[٥٩١]

و يقول أحد قدماء الأباضية و لعل الحكمة في تأبيد عقاب الأخرة ، أن العصاة لما عصوا ألها عظيما لا نهاية لعظمته ، عاقبهم عقابا لا نهاية له .[٥٩٢]

و يستدل الأباضية بآيات قرآنية تدل علي صدق مذهبهم في تخليد مرتكب الكبيرة منها قوله تعالى في سورة النساء : " و من يعصي الله و رسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها(١٤) " فكل من باشر المعصية و ارتكبها و أنتهك المحارم و أغتصبها و أنتهب الأموال و إستلبها ، كان من أهل الشرك الجاحدين للواجبات و مفترضاتها ، أو من أهل التوحيد المقرين بها و جملتها فالتخليد حينئذ واجب لمن إرتكبها و العذاب الأبدي لازم لمن اقدم عليها كان من أهل الشرك الأتي لعظائمها

---

588 الباروني : مختصر تاريخ الأباضية ، ص ٩٥

589 الأصم : كتاب النور ص ٢٣٣

590 ابن منظور : لسان العرب ج٢ ص ١٢٢٥

591 الخليلي : الحق الدامغ ، ص ١٨٦

592 الخليلي : تمهيد قواعد الإيمان ج٢ ص ١٥٦

، أو من دوي الإقرار المرتكب لجرائمها ، فمن قال غير ذلك كان قيام الأدلة ببرهانها .[593]

إذن ترى أن التأبيد للمشركين و للموحدين و العذاب لهما أبدي أيضا إحتجوا بقوله تعالى في سورة النساء " و من يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالدا فيها و غضب الله عليه و لعنه و أعد له عذابا عظيما (٩٣) "

و وجه الاستدلال بالآية أن الله تعالي توعد فيها قاتل المؤمن – فيما توعد به – بالخلود في النار مع أن القتل كبيرة دون الشرك .[594]

و يستدل الأباضية بالآية الكريمة من سورة البقرة : "و قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل أتخذنم عند اله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون علي الله ما لا تعلمون * بلى من كسب سيئة و أحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون(٨٠-٨١) "

و الاستدلال عندهم بهذه الآية علي عدة وجوه أول وجه "و قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة " يقول العالم الكندي عن معني هذه الأية " و لعلهم خيل لهم الشيطان أنهم لا يعذبوا إلا بقدر ما عصوا من تكذيبهم لرسول الله صلي الله عليه وسلم ثم يخرجون من النار إلى الجنة و لعلهم أثبتوا الأعمال الصالحة التى عملوها بكفرهم برسول الله صلي الله عليه وسلم كما زعم من زعم من أهل القبلة و تأولوا هذا التأويل[595].

<u>ثاني استدلال أن هذه المقولة جاءت في اليهود</u> [596]

<u>ثالث استدلال</u> أن قوله تعالى في " خالدين فيها أبداً" بالجمع في التعبير ، بين التخليد و كلمة التأبيد علي طريقة التأكيد كقوله تعالي في أهل الجنة " جزاؤهم عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا " و كقوله تعالي في أهل النار في سورة البقرة " أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون(٧١) "

<u>رابع استدلال</u> : "فأحاطات به خطيئته " ربطته و أوجبت له دخول النار ، فصار لا خلاص له منها و ذلك بأن مات غير تائب.[597]

---

593 السعدي : قاموس الشريعة ، ج٥ ض ٤٦٩

594 احمد الخليلي : الحق الدامغ ص ٢١٣

595 الكندي : تفسير القرآن الكريم ص ٣٩

596 الأصم : النور ص ٢٥٢

597 الخليلي : تمهيد قواعد الإيمان ج٢ ص ١٥٦

ثم يستدرك الأباضية بالرد على القائلين بالتوبة و أما قوله " أنه هو الغفور الرحيم " فاستئئناف معلل لمغفرة الذنوب بالتوبة أي يغفرها و يقبل التوبة منها لأن من شأنه الغفران العظيم و الرحمة العظيمة و ملكه و غناه واسع لذلك ، و المراد بالآية التنبيه علي أنه لا يجوز لمن عصي الله – أي عصيان كان أن يظن أنه لا يغفر له و لا يقبل توبته و ذلك مذهبنا معشر الأباضية . و زعم مخالفينا : أن الشرك يغفر بلا توبة و مشهور مذهب القوم : أن الموحد إذا مات غير تائب يرجى له و أنه أن شاء عذبه بقدر ذنبه و أدخله الجنة . و أن شاء غفر له و مذهبنا : أن من مات علي كبيرة غير تائب لا يرجى له .[٥٩٨]

و يستدل الأباضية بعدة آيات قرآنية منها علي سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى في سورة النساء "و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها و غضب الله عليه و لعنه (٩٣)"

و التدليل بهذه الآية بأن من قتل مؤمنا علي إيمانه و لا يقتل علي إيمانه إلا مشرك و قوله تعالي " يريدون أن يخرجوا من النار و ما هم بخارجين منها و لهم عذاب مقيم " و قوله سبحانه " و نادوا يا مالك ليقضي علينا ربك قال أنكم ماكثون " أي مقيمون و غيرها من الآيات التي تدل علي تخليد مرتكب الكبيرة في النار [٥٩٩].

و يستدلون بالخلود في قوله تعالى " أصحاب الجنة هم فيها خالدون " فيقولون : الخلود هنا يأتي بالوجه الذي يأتي عليه خلود أهل النار أي أنهم دائمون و خلود أهل النار فيها و أهل الجنة فيها دوام [٦٠٠] .

و من الأحاديث التي استند إليها الأباضية للتدليل علي صدق مذهبهم قول رسول الله صلي الله عليه و سلم :- يدخل أهل الجنة الجنة ، و أهل النار النارثم يقوم مؤذن بينهم يا أهل الجنة خلود بلا موت و يا أهل النار خلود بلا موت كلُ هو خالد فيما هو فيه " وروي هذا الحديث البخاري و مسلم و دلالاته – علي صحة عقيدة القائلين بخلود أهل الكبائر في النار لا غبار عليها فأنه يفيد أن ذلك بعقب دخول الطائفتين في الدارين

و إستدل الأباضية بحديث أخر عن الرسول الله صلي الله عليه و سلم : " إذا دخل أهل الجنة الجنة و أهل النار النار جيء بالموت وذبح بين الجنة و النار وجيء منادي وجيء منادي يأهل الجنة خلود بلا موت و يا أهل النار خلود بلا

---

598 اطفيش : هميان الزاد ج٧ ص ٢٠٩

599 البطاشي : غاية المامول ص ٨٤

600 اطفيش : تيسير التفسير ج١ ص ١١٤

موت " [٦٠١].و علي هذا فعقيدة الأباضية موافقة للقرآن و السنة كما يقول السيابي ، و من خالف هذه العقيدة متأولا فهو فاسق ضال منافق كافر بنعمة الله و من خالفها بغير تأويل فهو كافر مشركا أي خالدا في النار و هو ما يجمع عليه الأباضية في عقيدتهم بخلود أهل النار فيها .[٦٠٢]

و يستدل الأباضية بحديث لمخالفيهم (أي أهل السنة والجماعة)يتأولونه بنهج عقلي و فيه دلالة علي عدم التمني بالتمسك بالألفاظ الظاهرة التي تدل علي النجاة و هو ما يسوقه العالم الأباضي بيوض بن عمر فيقول معلقا علي حديث النبي صلي الله عليه و سلم " من قال لا إله إلا الله دخل الجنة و أن زنى و أن سرق " قال المؤلف " أي في الشرك ثم دخل الإسلام معلناً كلمة التوحيد فأنه يغفرله ما عمل في عهد الشرك كائنا ما كان .[٦٠٣]

أما في الإسلام لا بد بالتوبة النصوح كما هو مقرر في القرآن و السنة و آيات كثيرة فلا نخطيء في التأويل و نتجرأ علي الله ثم نتمسك بالأماني فهي لا تغني من الله شيئا .[٦٠٤] و في قول هذا العالم الأباضي ما يشير إلى الخلود في النار بدليل قوله نتجرأ علي الله .

ثم نختم آراء الأباضية في مسألة الخلود بالنار باستدلالهم بالحديث الشريف " من أهل النار لم أرهما قط قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، و نساء كاسيات عاريات مائلات مميلات رؤسوهن كأسنمة البخت المائلة لا يدخلن الجنة و لا يجدن ريحها و أن ريحها ليوجد من مسيرة كذا و كذا " .

و ايضا قوله صلي الله عليه و سلم " من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يطعن بها نفسه في نار جهنم خالدا فيها أبدا " [٦٠٥]

و على مجمل ما قدمناه من أدلة الأباضية نجد أنهم يعتقدون بخلود مرتكب الكبيرة كافر النعمة في النار و يساوون بين الموحد العاصي و بين المشرك و الأباضية كعادتهم لا يتركون مخالفيهم بغير نقد فقد رفضت الأباضية قول المرجئة و الأشاعرة في حكمهم علي مرتكب الكبيرة حين قالوا أنه في مشيئة الله أن شاء عفا عنه و أن شاء عذبه بقدر جنايته ثم يخرج منها .

فيرد السعدي علي هؤلاء " و يقول و من العجب في دعوي جواز كون الخروج من النار لمن مات علي شيء من المعاصي في إصراره ، أفلا يستحي من

---

[601] سبق تخريجه

[602] السيابي : ا لحقيقة والمجاز ص ٣٠

[603] **بيوض إبراهيم بن عمر : في رحاب القرآن نشر وزارة التراث القومي عمان ص٢٨**

[604] **أحمد الخليلي : الحق الدامغ ص٢٢٥**

[605] **معمر : الأباضية دراسه مركزه ص٣١**

ربه من بلغ إليه ما قاله عز و جل في أصحابها أنهم " فيها خالدون " أن يقول هو من بعد ما سمعه فعرفه أنهم منها خارجون ، لا عن دليل حق في آية و لا ما يكون من صدق في رواية ، فكيف يحصي له أن يستجيزه من رأيه أو من قول من أبتدعه لعماه أو متابعة هواه و في قوله تعالي ما يرفع اللبس بما لا شك فيه فيدفع نوازل عوارض علي الله فتمنع من جواز الجدال لو لا العمي عن رؤية ما به من هدي ، أنها لا تعمي الأبصار و لكن تعمي القلوب التي في الصدور " .[٦٠٦]

وفي قوله تعالي (كلما خبت زدناهم سعيرا) ما دل علي دوامها و أنه لا انقطاع لها و لا زوال لما بها عن مقامها ، فأين علي هذا موضع كون الراحة لأهلها ما لهم و لهذه الدعوة في بطلانها .[٦٠٧]

يرد أيضا الأباضية علي مخالفيهم ممن قالوا أن الخلود في النار خاص لأهل الشرك و أما الموحدين فلا ، فاستدل الأباضية بقوله تعالي " إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا أنا هديناه السبيل إما شاكرا و إما كفورا " و الإستدلال بهذه الأية بأن الله سبحانه جميع بين كل من عصي من خلقه موحدا أو غير موحد فمن لم يكن شاكرا كان كافرا و قال الله سبحانه " اشكروا لي و لا تكفرون " فالخلق أجمعون إما طائع و إما عاص و أما مؤمن و إما كافر و إما مهتد و إما غير ذلك .[٦٠٨]

و هذا الاستدلال من جهة المسلمين العصاة .

أما من ناحية المشركين من الديانات الأخرى فيذهب الأباضية الي أن اليهود و النصارى قالوا " نحن أبناء الله و أحباؤه " يعنون أنهم عند الله بمنزلة الولد أن عذبنا فإنما يعذبنا بقدر ذنوبنا فأنزل الله علي نبيه محمد صلي الله عليه و سلم : قل لهم – يعني اليهود – " فلم يعذبكم بذنوبكم ، بل أنتم بشر ممن خلق ، يغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء " و قالوا يعني اليهود : " لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهد"

و على هذا فالأباضية تجمع علي خلود الطائفتين في النار فقد شاء ربك لهم الخلود حيث قال تعالى " خالدين فيها أبدا " لأن الله تعالى قد جمع الكفار و الموحدين جمعيا في آية واحدة و أعد لهم الخلود في قوله تعالي " إلا ما شاء الله

---

606 السعدي : قاموس الشريعة ، ج٥ ، ص ٤٥٧

607 المرجع السابق : ج٥ ص ٤٥٨

608 الأصم : النور ص ٢٣٣

" فقد شاء لهم الخلود حيث أخبر بخلود أهل النار و قال " و ما هم منها بمخرجين "[٦٠٩]

و نختتم أراء الأباضية بأحد كبار علمائهم و هو السالمي فيقول " و من مات علي عصيان ربه مصرا علي ذنبه فهو مخلد في النار لا فرق في ذلك بين أحد من الفجار كان من أهل الشرك أو الفساق ."[٦١٠]

و على ما سبق يتضح الخلاف بين الأباضية و أهل السنة و يتضح أيضا أنه بالرغم من اختلاف تسمية مرتكب الكبيرة بين الأباضية و المعتزلة إلا أنهم يتفقون علي أن مرتكب الكبيرة يعمل في الدنيا معاملة المسلمين و لكنه يعامل في الآخرة معاملة المشركين .

غير أنهم اختلفوا اختلافاً شكلياً أو لفظاً في تحديد صفته في الدنيا فأعتبره المعتزلة فاسق ليس بمؤمن و لا كافر و انما يمثل منزلة بين منزلتي الإيمان و الكفر. و اعتبره الأباضية كافر كفر نعمة و في هذا يقول الورجلاني أنهم (أي المعتزلة) و افقونا في جميع ما قلنا إلا في تسميتهم لأهل الكبائر و قد قصرت عقولهم عن كلمة واحدة أن يقولوا أنهم كفار بعد معرفتهم بكفر النعمة ."[٦١١]

الوعد و الوعيد :-

و المتأمل لحقيقة الإيمان عند الأباضية و أنه مضمون متكامل لا يندهش عندما يري موقف الأباضية من تخليد مرتكب الكبيرة في النار و أنه من ضمن تمسكهم بعقيدة الخلود في النار و تمسكهم بعقيدة الوعد و الوعيد و ذلك " أن الإيمان بهذا المبدأ يشكل جزءاً من حقيقة الإيمان و جوهره بالنسبة لأهل الاستقامة (يعني الأباضية !!!!) لأن الله سبحانه يقول (ما يبدل القول لدى و ما أنا بظلام للعبيد)(ق:٢٩) .[٦١٢]

فكما لا يبدل القول لديه في حق أهل الوعد ، لا يبدل القول لديه في حق أهل الوعيد و حمل الضد علي ضده كثير ، كما جاء حمل النظير علي النظير "[٦١٣]

---

609 الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ص ٥٢٣

610 السالمي ك بهجة أنوار العقول ص ١٢٦

611 الورجلاني : العدل و الإنصاف جـ٢ ص ١٢٦-١٣٠ و أيضاً عقيدة تبغورن للملشوطي ص١٤

612 القلهاتي : الكشف والبيان ج٢ ص ٣٦٨

613 الخليلي : تمهيد قواعد الإيمان ج٢ ص١٥٧ ز

و قالت الأباضية و غيرها من الصفرية الزيدية و المعتزلة ، بإنفاذ الوعيد في كل كبيرة قارنها الإصرار و عارضها التوبة و الاستغفار و ما شاكلها من المصائب .[٦١٤]

و يوضح الأباضية معني الوعد بأنه و عد الله أهل الطاعة من الثواب في الآخرة و هو الحق و الوعيد : ما أوعد الله أهل الكفر و الفسوق علي المعاصي ، بالعقاب في الآخرة و هو حق.[٦١٥]

و يثبت الأباضية الوعد و الوعيد بقوله " أعلم أن الله تبارك و تعالي و عد من عمل بطاعته الجنة و لا خلف لوعده و أوعد لمن عصاه و أرتكب الكبائر و أصر علي المعاصي النار و لا خلف لوعيده تبارك و تعالي ".[٦١٦]

استدل الأباضية علي تخليد أهل النار بالوعد و الوعيد من الله سبحانه و تعالي و عللوا ذلك بأن الوعيد لا يمكن إنكاره أو تغييره أو تجزئيه و علي ذلك فهم ينكرون قول المرجئة في وعيد الله في قولهم " أنا و جدنا الكريم فيما بيننا إذا توعد العقوبة ثم عفا كان أحسن في صفته فإذا كانت العرب تفتخر بالصفح عن الجرائم فالله تعالي أولي بالصفة الجميلة و كل صفة حسنة ".[٦١٧]

يجيب الأباضية علي ذلك بأنه لا يجوز علي الله تبارك و تعالي أن يخلف وعده لأن العرب عندها كلمة عفا عن الذنب الكبير و الجرم الجسيم و قالوا : من كان أشد عداوة لهم و تركوا القصاص عمن قبلهم و ممن بالغ في عداوتهم و كان منه أكثر الذنوب كان العفو منهم علي مثل هذا أحسن و أبلغ في مدحهم و كان المدح عليه أكثر و شكرهم على ذلك أبلغ و الله سبحانه و تعالي لا يقاس بخلقه ولو كان ذلك لوجب أن يكون الله سبحانه و تعالي أولي في صفته أن كانت هذه صفة مدح أن يعفوا عمن جحده و أشرك به و كذب برسله و جعل معه إلهاً ثانيا و جعله ممن يتخذ الصاحبة و الولد و كان العفو عن هؤلاء أفضل و الشكر له فيه علي ذلك أكثر و أجل ، فلما أجمعوا جميعا بلا خلاف بينهم أنه لا يعفو عن أحد من هؤلاء السابقين فمن أشرك به و جحده و لم يؤمن به و لم يصدق رسله فلا يعفوا عنهم و بذلك علمنا أن المدح ليس من أجل العفو عن الذنب الكبير أو الصغير إذ لا يستوي صفة الخالق و المخلوق .[٦١٨]

---

614 السعدي : قاموس الشريعة ج٦ ص ٦٠٧

615 الرستاقي : منهاج الطالبين ص ٤٢١

616 القلهاتي : الكشف والبيا، ج١ ص١٧٠

617 الأصم : النور ص ٢٣١

618 القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ص ١٦٧ ن وايضا الرستاقي : منهاج الطالبين ص ٢٤٠

و يستدل الأباضية على وقوع الوعيد بأنه لا يجوز أن يعفو الله عن الخلق بعد توعدهم ، و ذلك أن صاحب العفو إنما تبدوله المصلحة في العفو ، ما لم يكن يعلمه ، و ذلك لا يجوز علي الله أن يبدو له شيء لم يكن علمه من قبل ذلك و ايضا لا يخلو القول في و عيد أهل الكبائر من أحد وجوه ثلاثة : إما أن يكون الله تعالى : توعدهم ليوقع بهم هذا الوعيد ، فلا بد من وقوعه بهم ، علي كل حال ، او يكون قال ذلك ، و هو لا يدري بوقعه بهم ام لا أو يكون قال ذلك و هو يعلم أنه لا يوقعه بهم و لا يفعله .

فإن كان قال ، و هو يعلم أنه لا يوقعه بهم . فهذا هو الكذب و تعالي الله عنه ، و أن كان قال ذلك ، و لا يدري يوقعه ام لا ؟ فهذه صفه الجاهل ليس بإله عليم – تعالي الله عن ذلك - فلما بطل هذان الوجهان صح ما قلنا : أنه إذا توعد بعقوبة أمضاها .[٦١٩]

وينكر الأباضية علي مخالفيهم أن الوعيد في أهل الشرك خصوصا ، بأنهم قد أباحوا الدماء و الحرام ، و اسقطوا الحساب صراحة ، لأن المحارم إنما تنفي من اجل العقاب ، فمن ابطل الوعيد فقد أباحها ز قال تعالي " فذكر بالقرآن من يخاف وعيد " و قال أيضا " و صرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون " و قد قال الله في نساء النبي عليه الصلاة و السلام مع عظم اخطارهن و تسميته أياهن أمهات المؤمنين " يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينه يضاعف لها العذاب ضعفين " فقيل لجابر بن زيد رحمه الله : يا أبا الشعثاء ، أين يضاعف هذا العذاب ضعفين ؟ فقال: حيث يؤتها أجرها مرتين ، لو عقلوا ما يبطل لعله ، لا بطلوا ما نحلوه. سود الله الوجوه لأنه لا يمكن أن يجعلوها في أهل الشرك ، و لا أن يضاعف عليهن الحد في الدنيا مرتين .[٦٢٠]

و تجتمع الأباضية علي أن آيات الكتاب المبين و روايات أحاديث الرسول الأمين مشحونة بالوعيد ، و اللعن على عصاة أهل التوحيد حيث جاء في بعض كتب الحديث أن الذين لا ينظر الله إليهم يوم القيامه و لا يزكيهم و لهم عذاب أليم نحو تسعه عشر صنفا من عصاة هذه الامة ، خلافا لما نقلوه من الشفاعة لهم عمن أخذوا عنهم من ضلال الأئمة .

بناء علي قاعده مذهبهم في دعوى الخروج لهم من النار و غفران مادون الشرك الأوزار ، بغير توبة و استغفار ، و أنها لقاعدة مجتثه من فوق أحكام الله

---

[619] الأصم : كتاب النور ص ٢٣٢

[620] السعدي ك قاموس الشريعة ج٦ ص ٨

في كتابه و أحكام رسوله في سنته ، مالها فيهما من قرار، و أنها لتوشك أن تنهار و تنهد بهم في نار جهنم إلا أن يتوبوا من اهوائهم ، صادقين في ارعوائهم.[٦٢١]

و علي مجمل ما سبق يتضح أن الأباضية يدافعون عن عقيدة الوعد و الوعيد لأنها الركيزة التي استندوا إليها في إرساء قواعد تخليد مرتكب الكبيرة في النار و لدى الأباضية قاعدة مهمة أخري تدعم رأيهم فيما ذهبوا إليه و هي أن الوعد و الوعيد من الأخبار التي أخبر الله تعالي عنها و إنما النسخ في الأمر و النهي.[٦٢٢]

فمن زعم أن في الوعيد ناسخا و منسوخا لأن الله توعد أهل الكبائر بالنار ، ثم نسخ ذلك بقوله " أن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء فقد كذب ، لأن النسخ إنما هو في الأمر و النهي يأمر عادة بأمر ، ثم يخفف عنهم ، أو ينهي عن شيء ثم يرخص لهم فيه ، لعلمه بصلاح عباده ، لأن الناسخ و المنسوخ في الأخبار : أن يخبر بخبر أنه كائن ثم يقول لايكون . فذلك هو الكذب تعالي الله عنه.[٦٢٣]

و علي مجمل ما قدمناه من أدلة الأباضية علي دوام عذاب أهل النار من المشركين و عصاة الموحدين و خلودهما في النار و استدلال الأباضية علي ذلك بخلود الجنة و النار و عدم فنائهما و أن الوعيد حق ثابت : و أن الله لا يبدل القول لديه بما توعد به فسقه المؤمنين من العذاب في الآخرة بالأحاديث الموافقة للتنزيل ، الدالة علي صدق ما قاله الله تعالي " ما يبدل القول لديه " ، بما جاء في الأحاديث أنه كذلك الحق في عقاب فسقه المؤمنين في الآخرة بالنار تارة ، يذكره بالنار ، و تارة يذكره باللعن ، و تارة يذكره بالويل ، و تارة بتحريم رائحة الجنة إلى غير ذلك[٦٢٤] .

ثم ينتقل الأباضية من إثبات الوعد و الوعيد و تخليد أهل النار من مرتكبي الكبائر إلى قاعدة مهمة و مترتبة علي المباديء السابقة و هي نفي الشفاعة إذ لابد من القول عندهم بنفي الشفاعة .

لأن الشفاعة لخروج عصاة الموحدين من النار و هم يقولون بخلودهم فيها و من ثم فلا يعتقدون الشفاعة علي هذا المفهوم معترضين بذلك علي الأدلة الشرعية الثابتة في نصوص القرآن و السنة و التي تؤكد وقوع الشفاعة لأهل المعاصي من

---

[621] الخليلي : تمهيد .... ج٢ ص ٣٢١

[622] الرستاقي ك منهج الطالبين ج١ ص ٤٢١

[623] الأصم : كتاب النور ص ٢٣٢

[624] السعدي : قاموس الشريعة ج٦ ، ص ١٧

الموحدين خاصة من أمة النبي صلي الله عليه و سلم و ذلك لمن شاء الله قبول الشفاعة فيه و سيأتي بيانه .

حكم مرتكب الكبيرة و الخلود في النار عند أهل السنة :

نهج أهل السنة منهجاً يلتزم بالوسطية و الاعتدال في إصدار الأحكام علي مرتكبي الكبائر من عصاة الموحدين و الحقيقة أن الخلاف بين الأباضية و أهل السنة يكمن في نقطتين:ـ أولهما أن الأباضية اعتقدت بدخول أهل الكبائر المصرين عليها في النار و قال أهل السنة هو في مشيئه الله أن شاء عذبه و أن شاء عفا عنه. والثاني أن الأباضية قالوا بخلود مرتكب الكبيرة في النار لا يخرج منها و قال أهل السنة أن العاصي مرتكب الكبيرة الموحد إذا دخل النار يلقي جزائه فيها حتى يوفي ما عليه ثم يخرج منها إلى الجنة برحمة الله و بشفاعة النبي صلي الله عليه و سلم .

وينفي أهل السنة رأي الأباضية أن الكبيرة تخرج صاحبها من الإيمان و الحقيقة أن اهل السنة يستندون في ذلك إلى أدله عديدة من القرآن و أخري من الحديث الشريف و قبل أن نبدأ في تناول الأدلة نشير إلي أن الرسول صلي الله عليه وسلم لم يحكم علي مرتكب الكبيرة بالكفر و لم يطالبه بالعودة إلى الإسلام من جديد بل أكتفي بإقامة الحد الشرعي عليه و اعتباره أعظم التوبات كما في رجم الزناة.[625]

[625] عزت علي عطيه : البدعه تحديدها و موقف الإسلام منها دار الكتب الحديثه مصر ٤٠٣

و الأن مع أدلة أهل السنة التي تؤيد عدم كفر مرتكب الكبيرة :

أولا من القرآن الكريم :

يستدل أهل السنة إلي أن مرتكب الكبيرة الواقع في الإقتتال لا يخرج من الإيمان بالآية القرآنية " و إن طائفتان من المؤمنين إقتتلوا فأصلحوا بينهما فأن بغت إحداهما علي الأخرة فقاتلوا التي تبغي حتي تفيء إلي أمر الله فأن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل و أقسطوا " (الحجرات : ٩) فأبقي لهم اسم الإيمان بعد البغي و القتل ودل علي أن إرتكابهم الكبيرة لا يخرجهم من الإيمان .[626] و أيضا قوله تعالى في سورة النساء" و اللذان يأتيانها منكم(١٦) " فلم يخرج الزناة من المؤمنين بل قال تعالي " منكم .[627]

الأدلة من السنة :

استدل الأباضية بحديث " لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن " يرد أهل السنة عليهم بتحليل مفهوم هذا الحديث الذي استندوا إليه فقد دل الحديث علي أن المذكورين في الحديث حين فعلهم المعصية قد انتفى الإيمان عنهم و قد دلت النصوص القرآنية علي أنهم غير مرتدين بذلك نعلم أن الإيمان المنفي في هذا الحديث و غيره إنما هو كمال الإيمان الواجب فإن الشارع لا ينفي سم مسمي شرعي إلا انتفاء بعض أركانه أو واجباته و قال النووي[628] : فالقول الصحيح الذي قاله المحققون أن معناه لا يفعل هذه المعاصي و هو كامل الإيمان و هذا من الألفاظ التي تطلق علي نفي الشيء ويراد بنفيه كماله و مختاره .[629]

ثم يعترض أهل السنة علي كون مرتكب الكبيرة مخلد في النار إذ لم يتب فاختلفوا مع الأباضية في جزئية معينة في كون أنه مخلد في النار فذهب أهل السنة

[626] أبو منصور الماتريدي ك تأويلات أهل السنة ن تحقيق محمد مستفيض الرحمن ، مطبعة الإرشاد بغداد ، ط١٩٨٣ ، ص ٢٤٥

[627] عبدالله دراز : المختار من كنوز السنة ، ص ٦٣

[628] صحيح مسلم بشرح النووي ٤١/٢

[629] عبدالعزيز بن ناصر الرشيد : التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية ن ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ن د.ت ص ٢٨٩

إلي أن أهل الكبائر من أمة محمد في النار لا يخلدون فيها و ذلك إذا ماتوا و هم موحدين و لم تقع منهم التوبة في الدنيا و يلقوا الله و هم في مشيئته و حكمه أن شاء غفر لهم و عفا عنهم بفضله كما ذكر في كتابه في سورة النساء " و يغفر مادون ذلك لمن يشاء (٤٨) " و أن شاء عذبهم في النار بعدله ، ثم يخرجهم منها برحمته و شفاعة الشافعين من أهل طاعته ثم يبعثهم إلي جنته

استند أهل السنة علي صدق مذهبهم بأحاديث كثيرة نورد علي سبيل المثال لا الحصول عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه " أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال و حوله أصحابه بايعوني علي أن لا تشركوا بالله شيئا ، و لا تسرقوا و لا تزنوا و لا تقتلوا أولادكم و لا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم و أرجلكم و لا تعصوني في معروف فمن و في منكم فأجره علي الله و من أصاب من ذلك شيئا فعوقب به فهو كفارة له و من أصاب من ذلك شيئا فستره الله عليه فهو إلي الله عز وجل أن شاء غفر له و أن شاء عذبه "[630]

و علي ما تقدم من أدلة من القرآن و هذا الحديث يدل صراحة علي أن مرتكب الكبيرة غير التائب في مشيئة الله أن شاء عذبه و أن شاء عفا عنه و هذا أن دل فإنما يدل علي عظمة الخالق سبحانه و أنه لا أحد يستطيع أن يقرر علي الله استحقاق الأب أو عدمه لأحد من الناس انما هذا من أجل شئون سبحانه و تعالي و ليس لأحد أن يتدخل في مشيئة الله أن شاء عذب و أن شاء عفا سبحانه فعال لما يريد .

ثم ننتقل إلي جزئية أخرى و هي أبدية العذاب قالت الأباضية بأن فاعل الكبيرة غير التائب يعذب عذابا أبدي لا يخرج من النار و هذا الرأي فيه نوع من التشدد و الصرامة التي في غير محلها في معاقبة المخالف أو مرتكب الكبيرة فيري أهل السنة أن مستحقي العذاب من مرتكبي الكبائر غير التائبين المصرين علي المعاصي يعذبون حتى يستوفون ما عليهم من العذاب ثم يدخلون الجنة بعد ذلك استحقاقا لهم و تشريفا لهم لأنهم من الموحدين المقرين بلألوهية و الربوبية لله الواحد الأحد الفرد الصمد و أنهم يشهدون أن لا إله إلا الله و أن محمد رسول الله .

و يستدل أهل السنة علي ذلك بقوله تعالي (أن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء)(النساء : ٤٨) فهذه الآية صريحة في أن من مات غير مشرك فهو تحت مشيئة الله تعالي و قد اتفق الصحابة و التابعون لهم بإحسان

---

[630] صحيح البخاري : كتاب الإيمان ، باب .. ن حديث رقم ١٨ ، ص ٧ ز

و سائر أئمة المسلمين علي أنه لا يخلد في النار أحد ممن في قلبه مثقال ذرة من إيمان .[٦٣١]

و الأباضية و باقي فرق الخوارج و المعتزلة هم فقط القائلين بتخليد أهل الكبائر في النار .[٦٣٢]

و الحقيقة أن أهل السنة لديهم الكثير من الأدلة التي تناصر مذهبهم في عدم خلود أهل الإسلام الموحدين في النار و لكننا نورد هنا نقض الأدلة التي استند إليها الأباضية لعدم التطويل

أولا : استدل الأباضية بتخليد أهل العذاب في النار و تخليد أهل الجنة في الجنة بقوله تعالى " فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير و شهيق خالدين فيها مادامت السموات و الأرض إلا ما شاء ربك "

استند أهل السنة في التدليل علي صدق معتقدهم بتفسير معاني الآية الكريمة " و أما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات و الأرض إلا ما شاء ربك"(هود:١٠٥ـ١٠٨) فاستثني من الذين شقوا و من الذين سعدوا بقولة إلا ما شاء ربك فريقاً يخلدون في النار و لا يخلدون في الجنة بل حياتهم في النار مقطوعة من آخرها و حياتهم في الجنة منقوصة من أولها فهؤلاء هما الجهنميون أي عصاة المؤمنين .[٦٣٣]

ثانياً : استدل الأباضية بقولة تعالي (بلي من كسب سيئة و أحاطت به خطيئتة فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) و ذلك المقصود بالسيئة هنا ... الشرك ، كما قال القرطبي و غيرة و ليس في الآية حجة (علي خلود صاحب الكبيرة في النار لأن الإحاطة إنما تصح في شأن الكافرين لأن غيرة أن لم يكن له سوي تصديق قلبه و إقرار لسانة فلم تحط به خطيئته ، لكون قلبه و لسانة منزهاً عن الخطيئة و بهذا يظهر بطلان الاستدلال [٦٣٤] .

ثالثاً : استدلالهم بقولة تعالي " أن المجرمين في عذاب جهنم خالدون " علي أساس أن المجرمين اسم يشمل الكافر و الفاسق جميعاً . و الحق أن ما قبل هذه الآية و ما بعدها يدل علي أن المراد بالمجرمين الكافرين أما ما قبل هذه الآية فقولة تعالي " يا عباد لا خوف عليكم اليوم و لا أنتم تحزنون الذين آمنوا بآياتنا و كانوا مسلمين .

---

[631] ابن تيمية : الفتاوى ج٧ ص ٢٢٢

[632] ابن ابي العز : شرح الطحاوية ص ٣٧٠

[633] عبدالله دراز ك المختار من كنوز السنة ص ٦٣

[634] المعتق : المعتزلة وأصولهم ... ص ٢٢١

فهذا يدل علي أن كل من آمن بآيات الله و كانوا مسلمين فأنهم يدخلون تحت قولة تعالي " يا عبادي لا خوف عليكم اليوم و لا أنتم تحزنون " و الفاسق من أهل الصلاة من آمن بالله تعالي و بآياتة و أسلم فوجب أن يكون داخلاً تحت ذلك الوعد و وجب أن يكون خارجاً عما بعدة من الوعيد .

و أما بعد هذه الآية فقولة تعالي " و لقد جئناكم بالحق و لكن أكثركم للحق كارهون "(الزخرف :٧٨) و المراد بالحق هاهنا إما الإسلام ، و إما القرآن و الرجل المسلم لا يكره الإسلام و لا القرآن .[٦٣٥]

ثم علي التسليم بأنها ليست خاصة بالكفار (فأنها مخصصة بنصوص العفو و التوبة) و النصوص الدالة علي خروج الموحدين من النار كقولة تعالي " و هو الذي يقبل التوبة عن عبادة و يعفوا عن السيئات و يعلم ما تفعلون " (الشورى : ٢٥)

ثالثاً الأحاديث النبوية :-

أستدل أهل السنة علي عدم خلود أهل الكبائر في النار ما رواة البخاري في الحديث القدسي عن النبي صلي الله عليه و سلم عن رب العزة قال " أخرجوا من كان في قلبة مثقال حبة من خردل من إيمان " فيخرجون قد اسودوا فيلقون في نهر الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل ، الم تر أنها تخرج صفراء ملتوية[٦٣٦] .

و بعد ما سقناه من الأدلة المختصرة لعدم التطويل نجد أن أهل السنة قد تناولوا بالنقد الصريح المدعم بالأدلة القوية جميع الأدلة المطروحة من جانب الأباضية بأسلوب اليسر و مفهوم الاعتدال و الوسطية في إصدار الأحكام علي العصاة المسلمين المرتكبين للكبائر و هم موحدين غير مشركين إذ أن هذه القضية غاية في الأهمية و ما زالت موجودة في واقعنا المعاصر و هو ما يذهب إلية البعض ممن ضاق بهم الأفق في سرعة إصدار أحكام الكفر و الخلود في النار علي مرتكب المعصية من أهل القبلة و هذا لا سند له و لا مصدر في شريعة الإسلام الصحيحة السمحة التي يدين بها أهل الحق و أهل الدين الصحيح .

---

[635] الرازي : التفسير الكبير ج٢٧ ص ٢٢٦

[636] صحيح البخاري : كتاب الإيمان ، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ، حديث رقم ٢٢ ، ص ٨

الفصل الرابع

تأويل بعض مسائل السمعيات عند الإباضية

وموقف أهل السنة منها

المبحث الأول

أدلة الإباضية العقلية والنقلية على نفي الرؤية ومموقف أهل السنة منها

الرؤية فى اللغة :-

النظر بالعين أو القلب و مادة (نظر) هذه الأحرف الثلاث أصل يدل علي نظر و إبصار بعين أو بصيرة قال اللحياني قال الكسائي : اجتمعت العرب علي همز ما كان من رأيت و استرأيت و ارتأيت في رؤية العين و بعضهم يترك الهمز و هو قليل كما تقول العرب : رأيته بمعني رأيته .[637]

و قال بن سيدة : الرؤية النظر بالعين و القلب تقول نظرت إلي كذا وكذا من نظر العين و نظر القلب و يقال رأى رؤية نظر بالعين ، ورأى رأيا اعتقد بالعقل .[638]

---

[637] ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ج٢ ص ٤٧٣

[638] ابن منظور : لسان العرب ن ج٥ ص ٢١٥

ورؤية العين تتعدى إلى معقول واحد نحو رأى زيد القمر ، و هي ما تحصل بالمعانية و المشاهدة أما رؤية القلب فتتعدى إلى مفعولين فيقال رأيت زيداً عالماً ، و هي الرؤية العلمية التي تحصل بالعمل و المعرفة فهي بمعني العلم و العلم يتعدى إلي مفعولين [٦٣٩]

رأي الأباضية في الرؤية :

و يعلق أحد مشاهير علماء الأباضية علي قول ابن سيدة : الرؤية النظر بالعين و القلب و هو تفسير للأخص بالأعم فقد تنظر العين مع تحقق الرؤية مثال ذلك نظرت الهلال فلم أره ، فإن النظر هنا محاولة للرؤية و ليس إياها .

و تجتمع الأباضية علي تعريف الرؤية : هي اتصال شعاع الباصرة بالمرئي أو انطباع صورة المرئي في الحدقة . [٦٤٠]

الرؤية فى الإصطلاح :

و كعادة الأباضية التوسع في إيراد المعاني المتعلقة لنفس اللفظ المستخدم في اللغة فيقولون النظر في لغة العرب علي معان : نظر علي جهة الأنتظار مثل قولهم : أنظر الفرج من الله تعالي **ثم علي يد فلان – بمعني انتظر – لأن ذلك لا تنظره إلا الأعين**

و نظر علي جهة الإمكان : من قولهم إنما انظر إلى رزق الله و فضله .

و نظر علي جهة و الاختيار : كقولهم انظر من هذا و هذا .

و نظر علي جهة الحكم من قولهم انظر بيننا : اي احكم بيننا و قولهم ما أحسن ما نظرت بيننا : أي حكمت بيننا و نظر علي جهة التثبيت مثل قولهم : انظر ما يقول فلان أي تثبت و تبين ما يقول ، و نظر علي جهة العقيدة و الرحمة مثل قوله تعالي (ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم) أي لا ينظر إليهم فلا تشملهم رحمته ، و نظر علي جهة الخلق إلي الله تعالي انتظار فضله ، ورزقه كمراقبة في الدنيا و الآخرة . [٦٤١]

---

[639] الخليلي : الحق الدامغ . ص ٢٥

[640] السالمي : بهجة أنوار العقول ص ٨٩

[641] القلهاتي ك الكشف والبيان ج١ ص ١٥٣

و أجمع الأباضية علي نفي النظر بالجهر ، فهو معاينة الشيء ورؤيته و إدراكه و الإحاطة و ذلك عندنا [٦٤٢] منفي عن الله تعالى . و أما نظر الله تبارك و تعالي خلقه فهو على معنيين أحدهما مشاهدته إياهم بأنهم لا يخفون عليه ولا يغيبون عنه إلا على المعني الذي يتوهمونه أنفسهم .

و المعني الثاني من النظر هو الرأفة و الرحمة و الصلة و العائدة ، و ترك النظر إليهم إنفاذ ذلك عنهم ألا تري إلي قوله تعالى في سورة آل عمران " و لا ينظر إليهم يوم القيامة(٧٧) " معناه لا ينظر إليهم برحمة[٦٤٣] و على هذا فالأباضية يتأولون معني النظر بالرحمة و ليست المشاهدة العينية من المخلوق للخالق .

و معنى الرؤية عند الأباضية من خلال منهجهم التأويلي هي " المعرفة " و استشهدوا بقوله تعالى في سورة الفرقان (الم تر إلي ربك كيف مد الظل(٤٥)) و قوله تعالى في سورة الفيل (الم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل(١)) و يقول الأباضية أن مثل هذا في القرآن كثير و كل ذلك معناه آلم تعلم ذلك و تعرفه بالخبر الذي أخبرتك به ، أما المعرفة بمعنى ما كان يدرك من جهة الإبصار فذلك رؤية جسم فذلك ممتنع عن الله .[٦٤٤]

و بعد أن بينا تعريف الأباضية لمعني النظر و الرؤية في اللغة والاصطلاح يتضح أنهم لجأوا إلي التأويل لمعاني القرآن التي تدل على الرؤية و النظر و اعتبروا ذلك محال على الله من باب عدم الإحاطة و التنزيه المطلق لله من حيث إمكان الرؤية .

و الحقيقة أن موقفهم هذا يساير ما ذهبوا إليه من نفي الصفات الخبرية و هو أمر مرتب ترتيباً فكرياً إذ انهم نفوا جميع الصفات الخبرية من باب التنزيه و عدم قدم الصفات و يترتب على ذلك عدم الرؤية حيث يذهب الأباضية على أن الرؤية تهدم التوحيد من أساسه و تقضي عليه من أصله و أن الرؤية توجب الحلول و الله منزه عنه و تثبت التحيز و تقرر الظرفية و تحقق التلون ، و تقضي بالجهة و نحو ذلك ، فهذه كلها قوادح في صفه الالوهية تعالى الله عز وجل عنها . و يعلل هذا المنطق السيابي " بأن الذي يُري لا يصح أن يكون رباً فان الرؤية للمخلوقات ، ورب الأرض و السموات منزه عنها و التكييف لا يليق بجلال الله و

---

642 الأصم : كتاب النور ص ٩٢

643 القلهاتي : نفس المصدر ص ١٥٤

644 السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ، ص ٣٤٩

عظمته و هو من لوازمها و التمييز للذات العلية غير ممكن و القائل بالرؤية مخطيء خطأ لا يغتفر أو يتوب إلي الله و يستغفره.[٦٤٥]

و ذهب بعض الأباضية إلى أن تأويل الفخر الرازي و الغزالي الرؤية بالعلم عدول بها عن حقيقتها بلا دليل فالحق أن يقال أن أحاديث الرؤية موضوعة ثم يعقبوا على ذلك بأن ما قاله الفخر و الغزالي لا يُقنع لأنه لابد للشيء المعلوم من أن يتصور في ذهن العالم به و حقيقة ذاته تعالي لا تتصور.[٦٤٦]

قبل أن ننظر إلي موضوع الرؤية بالتفصيل يجب أن نوضح أن مشكلة الرؤية من أخطر قضايا التوحيد و أنها مشكلة قديمة و ليست حديثة إذا تناولها الصحابة فيما بينهم بين مؤيد و ناف للرؤية بعد معجزة الإسراء و المعراج و ما إذا كان الرسول رأى ربه أم لا ؟.

و يري الباحث أن هناك اتفاق بين أراء الخوارج و الأباضية و المعتزلة و الشيعة الإمامية و الزيدية إلي منع الرؤية في الدنيا و الآخرة إلا أن الباحث يرى خلاف بين أهل السنة و غيرهم أيضا في مسألة الرؤية في الدنيا فالرؤية في الدنيا لها أشكال متعددة و على هذا سوف نقوم بعملية تحليل الآراء التي تناولت الرؤية في الدنيا مع إجراء عملية نقدية لها ليتضح الرأي الثواب في نهاية البحث عن تأويل الرؤية و نفيها [٦٤٧].

أولاً إمكانية الرؤية في الدنيا رأي العين :

نجد انه لم يقل بالرؤية العينية إلا المشبهه و الكرامية [٦٤٨] و هم أجازوا رؤيته سبحانه لإعتقادهم كونه تعالى في المكان و الجهة . و قال بعض الصوفية أن الله تعالى يرى في الدار الدنيا بالأبصار الجارحة و لا ينكرون أن يكون بعض من يلقونه في الطرقات و أجازوا عليه بعضهم الحلول في الأجسام و أصحاب الحلول إذا رأوا إنسانا يستحسنونه لم يدروا لعل إلا هم فيه و كثير ممن أجازوا الرؤية في الدنيا أجاز المصافحة و الملامسة لله .[٦٤٩]

أما أهل السنة فذهبوا على أنهم يتفقون على أن الله لم يره أحد بالعين المجردة في الدنيا و لم يتنازعوا إلا في نبينا محمد صلى الله عليه و سلم ـ و مما

---

[645] السيابي : طلقات المعهد الرياضي ص ١٠٧

[646] البطاشي : غاية المأمول ج١ ن ص٤١

[647] الخليلي : الحق الدامغ ص ٣٢ .

[648] الفخر الرازي : محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٣٧

[649] الأشعري : مقالات افسلاميين ج١ ، ص ٢٦٣

سبق يتبن أن الرؤية العينية في الحياة الدنيا أمر ينكره أهل السنة و الجماعة و ينكره الدين.[650]
و ننتقل بعد ذلك إلي إمكانية الرؤية المنامية و هي ثان المراحل

ثانيا إمكانية الرؤية بالقلب :

ذهب البعض إلي إمكانية رؤيته بالقلب مستندين إلي جواز حدوثها استنادا إلي انه لا يوجد في الشرع ما يمنع حدوثها و عدم ما يدل علي استحالتها و التدليل علي ذلك رؤية الرسول صلي الله عليه و سلم لربه في معجزة الإسراء و المعراج وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال (رآه بقلبه) أي انه صحت الرؤية بالقلب للرسول صلي الله عليه و سلم

و يأتي القرآن مصدقا هذا المعني في قوله تعالى في سورة النجم " ما كذب الفؤاد ما رأي و لقد رآه نزلة أخري (١١-١٢)"و قال رآه بفؤاده مرتين و قد سبق أن قلنا إن المرئي نزلة أخري هو جبريل عليه السلام و روي أبو ذو رضي الله عنه انه قال " رأه بقلبه و لم يره بعينه "[651] و في هذا الوجه بالقلب رد علي من نفي الرؤية بحديث (نور إني ىراه) الذي يستشهد به الأباضية في نفي الرؤية .

ويجيب علي هؤلاء الدرامي إن نفي الرؤية لوجوب حجاب النور و لكن باعتبار سبحانه رؤيته جائزة في الدنيا لكنه لا يري لأن الأبصار مخلوقة كتب الله عليها الفناء في الدنيا فلا تتحمل النظر إلي نور البقاء و هو نور الله عز و جل فإذا كان يوم القيامة رُكبت الأبصار للبقاء فاحتملت النظر إليه سبحانه و تعالى.[652]

ثالثا: الرؤية المنامية :

و يستدل أصحاب هذا الرأي بحديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلي الله عليه و سلم قال : رأيت ربي في أحسن صورة فقال يا محمد قلت : لبيك وسعديك قال : فيما يختصم الملأ الأعلى : قلت ربي لا أدري ، قال : فوضع يده

---

[650] ابن تيمية : الفتاوى ج٥ ص ٤٨٩

[651] ابن خزيمة : كتاب التوحيد ص ٢٠٨

[652] الدرامي : الرد على الجهمية ص ٦١

بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما بين المشرق و المغرب فقال يا محمد : قلت : لبيك و سعديك قال : فيما يختصم الملأ الأعلى ؟ قال : أي رب قال : في الكفارات و المشي علي الأقدام إلي الجماعات و إسباغ الوضوء علي المكاره و انتظار الصلاة بعد الصلاة من حافظ عليهن عاش بخير و مات بخير و كان من ذنوبه كيوم ولدته أمه .[٦٥٣] و ثبوت صحة الحديث تؤدي بنا إلي وجوب الإيمان بالرؤية بلا كيف خلافا للإباضية التي تنفي الرؤية و الصفات الخبرية و اليد و اليمين و خلافه .

و نتساءل هل يمكن لأفراد البشر العاديين نفي هذه الرؤية لله تعالي ؟

و الجواب ما بين النفي و القول بالجواز و القائلون بالجوز قالوا انه يمكن للمؤمن رؤية ربه و تكون الحالة علي قدر إيمان كأن يري السلطان (كما عند بعض معبري الرؤيا) و يري شيئا حسنا للدلالة علي حسن إيمانه أو اقل حسنا للدلالة علي نقصان إيمان . و كل ذلك يختلف حاله في المنام عن حكم رؤية اليقظة و الحقيقة ، و لرؤيا المنام تأويلات و تعبيرات لما فيها من الأمثال المقرونة بالحقائق .

و مما سبق بيانه يتضح مفهوم الرأي الثاني و هو تخبط الشياطين بإبن أدم في عقله و منامه و الدليل علي ذلك هو ما قاله أبو نصر السراج الطوسي : حكي عن سهل بن عبد الله رحمه الله إن بعض تلاميذه قال له يا أستاذ : أنا في كل ليلة أرى الله بعين رأسي ، أن ذلك من كيد العدو فقال له يا حبيبي : إذا رأيته الليله فابزق عليه .قال فلما رآه من ليلته بزق عليه قال : فطار عرشه و أظلمت أنواره و تخلص من ذلك الرجل و لم يري شيئا بعد ذلك .[٦٥٤]

و لعل في مثل هذه القصص و غيرها مما جعل الأباضية - و الحق معهم - يقولون إن مثل هذا الكلام تقشعر الجلود و تتصدع به الجبال فإن فيه من الجرأة علي الله تعالي ما ليس بعده و يقول الخليلي كيف و قد أخذت بني إسرائيل الصاعقة بمجرد سؤال الرؤية .[٦٥٥]

حكم الأباضية على مثبتي الرؤية :

تعتبر الأباضية مجيز الرؤية في الدنيا أو الآخرة كافر و ذلك لأن إجازتها و لو في القلب ممتنع لأن فيها تشبيها ، و إدراكه بالقلب تكييف لا يتصور بدونه فلا

---

[653] الترمذي : سنن الترمذي المسمى بالجامع الصحيح ج٥ ن ص ٤٦

[654] الطوسي ك اللمع ص ٥٤٤

[655] الخليلي : الحق الدامغ ص ٢٨

يصح قولهم بلا كيف و تكييفه في القلب بلا تقدير أن يكيفه لغيره هو من نفس المخدور [٦٥٦] .

إلا أن السالمي يقول أن من قال " بالرؤية في الدنيا مشرك لمكابرته العقل و النقل بلا شبهه يتمسك بها و إنما لا يشرك من قال بأنه تعالى يرى في الاخرة لتأوله الكتاب و المتأول إذا لم يوافق الحق في تأويله فليس بمشرك لكنه منافق [٦٥٧].

نفى الأباضية للرؤية :-

اجتهدت جميع الفرق الإسلامية في إيجاد أدله عقليه و نقلية للتدليل علي صدق ما يعتقدونه، و علي ذلك فقد تمسك الأباضية بجميع الأدلة التي تدل علي نفي الرؤية من أدلة نقلية من القرآن و أدلة عقلية ذهبوا إليها عن طريق منهجهم العقلي التأويلي و لعل من أهم الملاحظات التي تظهر في هذه النقطة بالذات هو التجاء كل فرقه إلي إرجاع الآيات التي يستخدمونها إلي أنها من الآيات المحكمات أما ما يستخدمه خصومهم من آيات قرآنية فهو من المتشابه إما بالنسبة للأدلة عن طريق الحديث فترجع الأباضية إلي أن الأحاديث التي يتعلق بها أهل السنة أحاديث آحاد و هي في عرفهم لا يقوم عليها إجماع الأمة ٠ أما بالنسبة للأدلة العقلية فيذهب اكثر الأباضية إلى أن أدلة مخالفيهم ينقصها العقل و الاستيعاب و المنطق و يتهمهم خصومهم بنفس التهم و هذا ما سوف نلقي عليه الضوء

أولاً الأدلة العقلية على نفى الرؤي لدى الأباضية :

يدلل الأباضية على نفيها من ثلاث و جوه أولها يتعلق بمسألة قدم الخالق علي المخلوق (و ان الله سبحانه كان قبل خلق الوجود كله و لم تتحول ذاته أو تتبدل صفاته بعد الخلق عما كانت عليه قبله فلا تتصل ذاته سبحانه بشيء من مخلوقاته و أن الله سبحانه كان قبل خلق الوجود كله و لم تتحول ذاته) ، أو تتبدل صفاته بعد الخلق عما كانت عليه قبله ، فلا تتصل ذاته سبحانه شيء من مخلوقاته كما إنها لا تنفصل عنها ، لأن كل ذلك من صفات الحوادث ، و من ثم

---

[656] اطفيش هميان الزاد ج١ ص ٨١

[657] السالمي : مشارق لأنوار العقول ص ٨٩ .

كان إدراك كنهها مستحيلا عقلا و نقلا ، إنما غاية المعرفة بها الشعور بالعجز عن إدراك كنهها كما قيل (العجز عن الإدراك هو الإدراك) [٦٥٨] .

أما الوجه الثاني أنه لا يمكن الرؤية و ذلك لعدم محدودية الله سبحانه وتعالى :

و يقول الأباضية لا يجوز في حجه العقل أن يرى الله تبارك و تعالى جهرة بالأبصار ، لأنه لا يخلو الناظر إليه من أن يكون يراه في مكان ، أو يراه في كل مكان دون مكان أو يراه في كل مكان ، فإن كان يراه في مكان دون مكان ، فما فضل الخالق علي المخلوق إذا كان المخلوق في مكان دون مكان و الخالق كذلك ؟ و هذه صفه المحدودة تعالى الله جلا و علا عن ذلك . [٦٥٩]

الوجه الثالث لنفي الرؤية هو : (إستدلالهم عدم المقابلة و التحيز)

يستدل الأباضية على نفي الرؤية استنادا إلى تعريفهم للرؤية بأنها اتصال شعاع الحدقة بالمرئي و انطلاقا من هذا التعريف ذهبوا إلى أن رؤية الله تعالي من الأشياء التي لا يتصور العقل صحة حدوثها لأن العقل يحيل ذلك ، و ذلك أن من لوازم الرؤية و من شرائطها أن يكون المرئي متميزا أي متشخصا و الرب تعالى يستحيل عليه التشخيص و من لوازمها أيضا أن يكون المرئي متكيفا أي ذا كيف أي لون و ذلك علي الله محال و من لوازمها أيضا أن يكون المرئي متبعضا أي ذا إبعاض أي أجزاء لان النظر أما أن يحيط به كله و كل محاط به متبعض ضرورة و أما أن يدرك بعضه فظهر فيه البعض حيث أدرك منه و ذلك في حقه تعالى محال و من لوازمها أيضا أن يكون المرئي متميزا في جهة من الجهات أي حالا فيها دون غيرها و التحيز في حقه تعالى محال .[٦٦٠]

و من الملاحظ أن هذا الدليل فيه توافق كبير مع أدلة المعتزلة في نفي الرؤية و يكاد يكون هذا الدليل شبه منقول عن المعتزلة [٦٦١] .

الوجه الرابع علي نفي الرؤية : (قياس الرائي على المرئي)

و يستدل الأباضية على نفي الرؤية بقياس الرائي على المرئي إذا لو أن الخالق سبحانه يراه عباده . إذن لتمكن عباده الإحاطة به بمحل الرؤية و يذكر القلهاتي إنه لا يعدو من أن يكون يراه حتى لا يخفي عليه شيء أو يخفي عليه

---

658 الخليلي : الحق الدامغ ص ٦٧

659 السعدي ك قاموس الشريعة .

660 السالمي : بهجة أنوار العقول زص٩٠

661 راجع القاضي عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢٥٠

منه شيء ، فان كان لا يخفي عليه منه شيء إلا و يراه فقد أحاط به ، و المحاط به صغير و المحيط به أكبر.[٦٦٢] .

و بعد أن بينا الحجج العقليه التي أتى بها الأباضية يجب أن نوضح أنهم لم يتركوا حجج مخالفيهم من غير تفنيد و أنهم دافعوا عن معتقداتهم بجميع الطرق لإثبات نفي الرؤية و على ذلك فقد رفضوا ادله الاشعري " بأن مما يدل على رؤية الله تعالي بالإبصار أنه ليس موجود إلا و جائز أن يريناه الله عز وجل و إنما لا يجوز أن يري المعدوم . فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا . كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل . و إنما أراد من نفي رؤية الله عز وجل بالإبصار التعطيل فلما لم يمكنهم أن يظهروا التعطيل صراحة أظهروا ما يؤول بهم إلي التعطيل و الجحود تعالي الله عن ذلك علواً كبيراً ".[٦٦٣]

ردت الأباضية على دليل الاشعري و قالوا إذا كان دليلكم يقوم على القياس الذي صورته الله موجود و كل موجود يصح أن يري ، ينتج أن الله يصح أن يرى

مقدمه صغري	الله موجود
مقدمه كبري	كل موجود يصح أن يري
النتيجة	الله يصح أن يري

قالت الأباضية إن المقدمة الكبرى في هذا الدليل كاذبة و لاخلاف عليه ، و استدلوا بأن الرياح و الأصوات و الهواء إلى غير ذلك و هي من الموجودات أليست أشياء لا ترى .

و ذهبوا إلي تقسيم الأشياء إلي أربعه أقسام .

<u>أولها</u> : ما يري و هو نهاية الشرف و غاية الكمال للأتصاف بالقدرة على رؤية ما سواه و تعاليه عن إدراك غيره له . و ليس هناك شك انه ليس كمثله شيء فهو المتفرد لمطلق الكمال سبحانه .

<u>ثانيهما</u> : قسم يرى و يرى و هو أشرف ما بعده الأقسام مثل الملائكة و الجنة

<u>ثالثهما</u> : يرى و لا يرى كالأجساد الكثيفة من الأرض و المعادن و ما يشاركها في هذا من الجواهر و الأعراض

<u>رابعهما</u> : لا يرى و لا يرى مما يدرك بالحواس كالشم و الذوق و الصوت المدرك بالسمع فالحق أنه ليس كل موجود مرئي بل بعض الموجود مرئي و على

---

[662] الأشعري : الإبانة ص ٥١

[663] المرجع السابق ص ٥٢

هذا فنقض قياس الأشعري أمر ممكن بسائر الأعراض غير المرئية الموجودة لا سيما مالا يوصف باللون .[٦٦٤]

و يعلق على الدليل العقلي للأشعري الخليلي فيقول : و فتح باب القياس بين الخلق و الخالق يؤدي إلى وصفه سبحانه بكثير مما تواترت به الرسالات و اتفق العقلاء على استحالته في حقه تعالى فإن المخلوق لا يمكن تصور وجوده إلا بوجود الزمان و المكان ، و قد كان الخالق و لا زمان و لا مكان و هو الآن على ما عليه كان ، لا يتصف بالعوارض و لا يدرك بالحواس ، و لا يجوز في حقه الاتصال بشيء من المخلوقات و لا الانفصال عنها ، و العقول كيفما تطاولت فمنتهاها أن تقف على عتبة (العجز عن الإدراك هو الإدراك) (و ما عرف الله من شبهه بشيء من خلقه) و إنما محط رحال الأفكار و إدراكها أنه (ليس كمثله شيء و هو السميع البصير) .[٦٦٥]

و في نهاية الأدلة العقلية يرى الأباضية التعويل الأساسي على الأدلة النقلية و إنما الأدلة العقلية ضعيفة من حيث إنها تنقض من الطرفين المثبت و المنفي و يستدل الأباضية بقول الشريف الجرجاني (بأن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر)[٦٦٦]

إذا فالترجيح الأساسي و الأدلة الثابتة عند الأباضية تقوم على النقل أو الأدلة النقلية من قرآن ، و حديث و على ذلك ننتقل إلى الدليل النقلي من أدلة قرأنية و حديث تثبت ما ذهب إليه الأباضية من نفي الرؤية .

ثانيا الأدلة النقلية التى تنفى الرؤية :

يذهب الأباضية إلى نفي الرؤية في الدنيا و الآخرة على حد سواء و لكننا نعرض أولاً لأدلة نفي الرؤية في الدنيا ثم ننتقل إلى أدلة نفي الروية في الآخرة .

يقول الشيخ أطفيش : مسألة الرؤية يراد بها رؤية الله عز وجل يوم القيامة ، و قد فهمها البسطاء من الناس بهذا المعنى و تعلقوا بها بوجود نصوص يشير ظاهرها إلي ذلك .

---

664 الورجلاني : الدليل لأهل العقول ج١ ص ٦٣

665 الخليلي : الحق الدامغ ص ٣٣

666 الجرجاني ك شرح المواقف زج٨ ، ص ١٢٨

إلا أن العلماء يعتبرون هذه النصوص من المتشابه الذي غمض معناه ، فلا ينبغي فهمها على ظاهرها سواء من نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة .[٦٦٧]

استدل الأباضية على نفي الرؤية في الدنيا بقوله تعالى في سورة الأعراف (و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني و لكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك و أنا أول المؤمنين(١٤٣))

فقد تمسك الأباضية بمقطع من الآية (لن تراني) و ذلك لأن مثبتي الرؤية يستخدمون هذه الآية للتدليل على صحة الرؤية و وجد الأباضية أنه لا بد من تناول هذه الآية بالشرح فيقولون :

<u>الوجه الأول</u> :- أتى قوله تعالى (لن تراني) و هو نفي أبدي لا يمكن وجوده في حال من الأحوال فإنه لو جاز أن يرى في الأخرة لجاز أن يرى في الدنيا ، لإنه هو الذي في الدنيا هو أيضا نفسه في الآخرة فهو رب الدنيا و الآخرة .[٦٦٨]

<u>أما الوجه الثاني</u> في نفي الرؤية قوله تعالى (و لكن انظر إلي الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني) علقت الرؤية باستقرار الجبل و هذا دليل علي عدم الرؤية و أن الله سبحانه محال النظر إليه و لكن عليك (يا موسى) بنظر أخر و هو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك . و بمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل بهم ، و كيف أجعله دكا لطلبك الرؤية ، لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره [٦٦٩]

<u>الوجه الثالث</u>: و هو (الصعق) إذ أن الرؤية منفية على الله سبحانه و الدليل (وخر موسى صعقا) و هدا دليل على أن الرؤية لم يرخص فيها لموسى عليه السلام و إن هذا الأمر شدد فيه على غيره و قد قال تعالى (فأخذتهم الصاعقة بظلمهم) .[٦٧٠]

<u>الوجه الرابع</u> : قول موسى (سبحانك)عندما أفاق من دهشته و قوله سبحانك أي تنزيها لك من الرؤية ، و قال (تبت إليك) أي من سؤاله هذا و التوبة لا تكون إلا عن ذنب في مثل هذا المقام الهائل الذي لا ينبغي لأحد ، أن

---

[667] يحيى بوتردين : محمد أطفيش ومذهبه في تفسير القرآن ، ص ٢٩٠

[668] السيابي : طلقات المعهد ... ص ١٠٨

[669] الخليلي : تمهيد قواعد الإيمان ج١ ص ٢٠٧

[670] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ص ٣٦٧

يتجاسر عليه مهما كان و كل ذلك في غاية الوضوح و الظهور إلا عند من لا عقل له .[671]

و بعد أن بينا هذه الأوجه التي اتخذها الأباضية كدلائل على نفي الرؤية يردون على مخالفيهم من أهل السنة و يقولون إن يسأل ربه مالا يجوز عليه و لأن العاقل لا يطلب المحال .[672]

فجواب ذلك أن موسى عليه السلام طلب هذه الرؤية تعليما لقومه الذين سبق لهم طلب رؤية الله تعالى كشرط لإيمانهم حيث عبرعنها القرآن بقولهم (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) فلما سألوه ذلك و عظهم و أخبرهم بغلطهم في ذلك و سؤالهم ما لا يجوز على الله تعالى فأبوا أن يقبلوا ذلك منه .[673]

و يقول الأباضية بأن موسي عليه السلام كان عارفا بإستحالتها و لم يرد بسؤالها نيل المستحيل و إنما أراد ردع القوم الذين ألحوا في طلبهم و علقوا عليها إيمانهم برسالته .

فلعلهم عندما يقرعون بالرد الحاسم باستحالتها يردون عن غييهم و يتراجعون عن جرأتهم خصوصا عندما يقترن الرد بأية بينة تذجرهم عن مثل هذا التعنت [674]

و عندما رد عليهم مخالفيهم بأن موسى تاب إلي الله من طلبه الرؤية أليس هذا إنقاص لقدر موسى عليه السلام ؟ أجاب الأباضية أنه يحتمل أنه تكون توبة موسى لسؤاله الرؤية قبل أن يؤذن له في السؤال.[675]

و أن الصعق جاء لموسى و قومه امتحانا لا عقابا لأن ذنبه كان صغيرا مغفورا ، و كذلك الذين نالتهم الصاعقة من السبعين إنما نالتهم امتحانا لا عقابا و يدل علي ذلك قوله تعالى عن موسى عليه السلام فلما أخذتهم الرجفة قال " رب لو شئت أهلكتهم من قبل و إياي أتهلكنا بما فعل السفاء منا " (الأعراف : ١٥٥) و معناه الإنكار أن يفعل الله ذلك وان كان مخرجه الاستفهام كقول القائل : هل عندي مال إذا كان يعني أنه لا مال عندي يستدل أيضا الأباضية على نفي الرؤية في الدنيا بقوله تعالى في سورة الشورى " و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا و حيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء(٥١) " .[676]

---

671 السيابي : طلقات ....ص ١١٧

672 ابن القيم : حادي الأرواح ص ٢٠٤

673 الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ص ٤١٦

674 الخليلي : الحق الدامغ ص ٣٤

675 الكافي : الموجز ص ١٠٩

676 القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ص ١٦٥

استدل الأباضية بهذه الآية على منع كلامه لأحد من البشر و على ذلك فإنهم منعوا الرؤية في الدنيا و إن الله يوحي إلى عباده من خلال ثلاث فلا يجوز أن يكلمهم مخاطبة مشافهة و هذا يبطل روايتهم في المعراج ، فإما تفسيرها فواضح جلي لا شبه فيه و هو أن صفة الكلام هو الوحي و استدلوا بالآية الكريمة (و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا و حي يوحى علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى) (النجم:٣-٦) و هذا جبريل عليه السلام لا ينكره أحد لأنها صفات لا تطلق على الله تعالى فقال (إلا وحي يوحي) و لا خلاف أن الوحي إلى النبي عليه الصلاة و السلام كان على يد جبريل .[٦٧٧]

و وجه الاستدلال أن الله نفى أن يكون لبشر تكليم من الله إلا بما ذكره من الطرق فقد أكد هذا النفي بإدخاله على (كان) لتأكيد تعذر وقوع المنفي ، و لا يتقيد هذا النفي بزمن دون زمن كما في قوله " لا تدركه الأبصار " لأن ذلك هو اللائق بجلال الله و لو كانت رؤيته تعالي جائزة لكان تكليمه جائزا بغير هذه الطرق.[٦٧٨]

الاستدلال بالأحاديث الشريفة الدالة علي

---

677 السعدي قاموس الشريعة ج٥ ص ٤٠٣

678 الخليلي : الحق الدامغ

نفي الرؤية في الدنيا

:

يستند الأباضية إلى الحديث الذي رواه الإمام الربيع بن حبيب قال : روى محمد بن الشيباني أن النبي صلى الله عليه و سلم سئُل هل ترى ربك فقال سبحان الله و أنى أراه ؟[٦٧٩]

و يستدلون بقول عائشة من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية .[٦٨٠] و هذا دليل على عدم الرؤية و يقول الأباضية أن مقالة السيدة عائشة هذه صريحة في البراءة ممن قال بذلك : لأن عظم الفرية على الله فسق اتفاقا و يُلزمْ القائل بالرؤية أما كذب القول بأن محمدا صلى الله عليه و سلم رأي ربه وإما تضليل عائشة رضي الله عنها حيث فسقت قائلا يصدق على صدقه .[٦٨١]

(و الغرب أن هذا الحديث يستدل به مثبتو الرؤية علي صحة ما جاءوا به و لكن كل طرف من الطرفين يتأول الحديث حسبما يتفق مع عقيدتهم) .

يذكر الأباضية أحاديث أخري تدل علي عدم الرؤية و هو ما ساقوه علي لسان إبن عباس ما ذكر عن جبير عن الضحاك عن ابن عباس قال إنه خرج ذات يوم فإذا هو برجل يدعوا ربه شاخصا بصره إلى السماء رافعا يده فوق رأسه فقال له اذكر ربك و إصبعك اليمنى و اسأل بكفك اليسرى و اغضض بصرك و كف يدك و أنك لم تراه لم تناله – قال الرجل : و لا في الآخرة قال و لا في الآخرة [٦٨٢] (و لهذا الرأي تفنيد صريح سنعرض له في سرد أقوال أهل السنة)

---

679 الربيع بن حبيب : المسند ، باب ماجاء عن ابن عباس في النظر حديث رقم ٨٥٦ ، ج٣ ص ٢٧ ز

680 مسلم : كتاب الإيمان ، باب قوله عليه السلام (نور إني أراه) ج١ ص ١١١

681 السالمي : مشارق انوار العقول ص ١٩٢

682 الكافي : الموجز ج١ ص ٩٧ ز

ثانيا نفي الرؤية في الآخرة لدى الأباضية :

تمسك الأباضية بقوله تعالى (لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار) (الأنعام : ١٠٤) يقول الجيطالي انه تعالى منزه عن الرؤية و الإدراك بالإبصار إذ هو تعالى مقدس عن الجهات و الأقطار و أن الله امتدح نفسه تعالى بأنه لا يدرك بالأبصار.[٦٨٣]

يعتبر الأباضية هذه الآية من الآيات المحكمات و يقول الشيخ أطفيش لا تدركه الأبصار في الدنيا و لا في الآخرة و لا يختص الإدراك بالكل بل من أدرك طرف شيء فقد أدركه و لولم يدركه كله ورؤيته تعالى توجب التحيز و الجهات و الزمان و الحلول و اللون و الغلظ أو الرقة و الطول و العرض و الحاجة و ذلك يوجب الحدوث و نفي الإدراك مدح و ما هو مدح يستمر في الدنيا و الآخرة و لا يدرك بالقلب أيضا لأنه إذا صوره القلبُ لزم تحيزه و ما ذكر بعده و إنما تُدرك أفعاله الدالة علي أوصافه الموجبة لوجوده و هو مخالف للحوادث و جوبا ، و ما و جبت مخالفته للحوادث لا تدركه الحوادث لأن إدراكها إياه يناقض المخالفة " وأل " للاستغراق باقية علي العموم الشمولي بعد النفي فشملت أبصار المؤمنين و أبصار الكافرين كما هو الوارد في القرآن بلا تكلف تأويله [٦٨٤]

و يذكر السعدي أن " سياق الآية يدل على المدح و لا ينبغي أن يكون مدحه ناقصا في جميع ما امتدح به عز وجل نفسه فيكون للدنيا دون الآخرة أو للآخرة دون الدنيا فتدبروا ذلك تجدوه صحيحا .[٦٨٥]

---

[683] الجيطالي : قناطير الخيرات .ج٢ ص ٣٧٢

[684] أطفيش : تيسير التفسير جـ٢ ص٣٧٢

[685] السعدي : قاموس الشريعه جـ٥ ص٣٦٣

يقول صاحب غاية المأمول : " أن الآية صريحة في نفي الرؤية عنه تعالى من وجهين أحدهما أنه نفي إدراك الإبصارله تعالي مطلقاً فهو نفي لإدراك كل بصرله تعالى و ثانيهما أنه تعالى ذكر هذه الآية ممتدحا بها كما تمدح بنفي الولد و بنفي السنة و النوم .[686]

و مجمل أراء الأباضية في هذه الآية انه تعالي ذكر نفسه فيها بأن الأبصار لا تدركه و إدراكها هو الرؤية فتبين منها عدم رؤيته بالأبصار صفة ذاتية لازمه له تعالى فانه لو رؤيا للزم زوال مدحه و إذا زال انقلب إلى ضده و هو الذم تعالى الله عنه و من ناحية أخرى فانه إخبار من الله سبحانه بوصف من أوصافه و أخبار الله لا تتبدل لأنه لو تبدلت كان التبدل تكذيبا لها " و من أصدق من الله قيلا "[687]

و يستند الأباضية إلى أن الصفة في هذه الآية لا تنسخ لان هذا خبر و الأخبار لا تنسخ و لأنه مدح نفسه بهذا و مدائح الله لا تزول و لا تتحول و يقول الأباضية هذا ما نعتقده من القول الصحيح في هذا .[688]

و نختتم برأي السالمي هو العمدة في آرائهم و مذهبهم و يقول من البراهين النقليه قوله تعالى " لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار " فنفي عز وجل أدراك الأبصار لذاته و امتدح بذلك ، فنفي الإدراك مدح له تعالى لهذه الآية و ما كان مدحا له تعالى فلا يصح زواله عنه و اتصافه بضده لان ما كان سببا للمدح فهو كمال و ضده نقص و لا يصح أن يزول شيء من الكمالات الإلهية و لا أن يتصف الإله بشيء من أضدادها النقصانيه فلو جازا أن يزول ما كان سببا لمدحه تعالي للزم عليه جواز تبديل عزه تعالي بالذل و حمده تعالي بالشتم و هذا محال في حق صفاته تعالي فكذا الاتصاف بالرؤية في وقت من الأوقات أو من شخص من الأشخاص محال قطعاً لما يلزم عليه من تبديل موجب المدح و جواز الاتصاف بموجب الذم فصح إستدلالنا بالآية .[689]

---

686) **البطاشي : غاية المأمول في علم الفروع و الأصول جـ١ ص٤٢**

687 الخليلي : الحق الدامغ ص ٧٩ .

688 الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ص ٤١٣ .

689 الرستاقي : مشارق أنوار العقول ص ٩١

موقف الأباضية من الآيات التي تثبت الرؤية :

و عندما يقابل الأباضية أيات مثل " و جوه يومئذ ناضرة إِلى ربها ناظرة " و هي من الآيات التي استدل بها مثبتو الرؤية على صحة آرائهم ذهب الأباضية إِلى أن هذه الآية هي من المتشابه و يحتجون بأن ظاهر لفظها في كلمة (ناظرة) التي تعني النظر و الأبصار لا يتناسب و مبدأ التنزيه و لذلك وجب ردها إلى المحكم من قوله تعالى (ليس كمثله شيء و هو السميع البصير) خوفا من الوقوع في التشبيه أو التجسيم أو التميز ، و بردها إلي المحكم يتضح لديهم أن المراد من ذلك اللفظ لا يستعمل علي الظاهر و لا يؤدي إلى الرؤية أو الإبصار .[٦٩٠]

و لذلك ذهبوا إلي التأويل قال شارح النونية (وجوه يومئذ متشوقةٍ إلى إذن ربها في دخول الجنة و مرتقبة) فناظره معني منتظرة و مرتقبة لا بمعنى مبصره ورائيه كما توهم ذلك المجوس و ذلك أن المؤمنين إذا فرغوا من الحساب وردوا عينا تسمي عين الحياة واغتسلوا فيها و شربوا منها فأشرقت و جوههم و وقفوا منتظرين إذن الله لهم في دخول الجنة .[٦٩١]

---

690 اطفيش : تيسير التفسير ج٢ ص ٤٣٠

691 الكافي : الموجز ج١ ص٩٩

يعترض أيضا الأباضية علي استدلال مثبتي الرؤيه من قولـه تعـالي " للـذين أحسنوا الحسنى وزيـادة " قـالوا فالحسنى هي الجنـة و الزيـادة هـي النظر إلـى وجهه الكريم .

أجاب الأباضية بان هذا التفسير خلاف الظاهر بلا دليل يؤازره إذ الظاهر أن الزيـادة علـى الشيء لا تكون ألا مـن جنسـه كمـا أن الزيـادة عـادة تكون اقل مـن المزيد عليه و رؤية الله من وجهة نظرهم اكبر من الجنة و أعلي مقاما و معناهـا عنـدنا للـذين احسـنوا الجنـة و عشـر جنـات فالجنـة واحـدة و الزيـادة هـي كـون الواحدة بعشر و قيل مغفرة الله و هذا مـا ذهبت إليـه الأباضية مـن تأويـل معنـي الايه (١) و ذهب الربيع إبن حبيب أن الزيادة دخول الجنة و عن محمد بن كعب ما يزيدهم الله من الكرامه و الثواي (٢)

و على ذلك فإن الأباضية يتأولون كل ما يقابلهم من آيات تدل على الرؤية و يحيلونـها إلي المتشابه و أنها مـن الآيـات التـي لا يجب الأخـذ بـهـا علـي الظـاهر و إنمـا تنقل إلـي المحكم حتـى يتضـح معناهـا مـن التأويـل للوصـول إلـى مـا يوافـق اعتقادهم في نفي الرؤية عن الله سبحانه و تعالى .

أدلة الأباضية على نفي الرؤية في الآخرة من السنة :

يستدلون أولاً بحديث ينسب للإمـام الربيـع إبـن حبيب بسنده إلـي علـي بـن أبي طالب و عبد الله بن عباس و عائشه أم المؤمنين و مجاهد و إبراهيم النخعي و مكحول الدمشقي و عطـاء ابـن يسـار و سـعيد بـن كعب و ابـن شـهاب الزهـري أنهم قالوا جمعيا : أن الله لا يراه أحدا من خلقه.[٦٩٢]

و يستدل الخليلي [٦٩٣]من الحديث الذي رواه البخاري و مسلم و غيرهما عن أبي موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه و سلم انه قال " جنتـان مـن فضـه أنيتهما و ما فيهما و جنتان من ذهب أنيتهما و ما فيهما ، و ما بين القوم و بين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على و جهه في جنة عدن "

و وجـه الاستدلال بـه صـراحته فـي عدم رؤيـتهم لله لحيلولـة رداء الكبريـاء بينهم و بين ذلك و الكبرياء صفة ذاتية لله عز وجل لا يمكن أن يتخلـى عنهـا كمـا

---

692 الربيع ك المسند ج٣ ص٢

693 الخليلي : الحق الدامغ ص ٩٠ .

لا يتخلى عن القدرة أو العلم أو الإراده أو الحياة أو السمع أو البصر إذ لو تخلى عنها في أي لحظه لكان منقلباً عنها إلى ضدها و هو الصغار المنافي لربوبيته تعالى فمن ادعي مع هذا النفي رؤية سبحانه لزما سلب الكبرياء عن الذات العليا .

و يضيف الخليلي بأن تشبيه الكبرياء بالرداء بأسلوب التشبيه البليغ حسبما جاء في الحديث القدسي و هو قوله سبحانه " الكبرياء ردائي و العظمة إزاري " و ما معناه إلا انه تعالي اختص بهما كاختصاص أحدهم بردائه و إزاره فليس لأحد أن يتطاول فينازعه فيها و قد صرح بذلك آخر الحديث .[٦٩٤] و علي ذلك نكون قد بينا وجهة نظر الأباضية في رؤيتة الخالق سبحانه و تعالى .

أدلة مثبتي الرؤية :

إذا كان الأباضية لجأوا إلى الدليل العقلي ثم ما لبثوا أن قالوا إن الأدلة النقليه اثبت و أوضح و بالرغم من ردهم على الأشعري في دليله الأول إلا أن لدى الأشعري دليل أخر .

أولاً الأدلة العقلية : -

من أدلة العقل على الجواز بالرؤية قول أبي الحسن الأشعري " و مما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار أن الله تعالى يرى الأشياء و إذا كان للأشياء رائياً فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه و إذا كان لنفسه رائيا فجاز أن يرينا نفسه و ذلك أن من لم يعلم نفسه لا يعلم الأشياء فكما كان الله تعالى عالما بالأشياء و كان عالما بنفسه فكذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء و لما كان الله عز وجل رائيا للأشياء و كان رائيا لنفسه و إذا كان رائيا لها فجاز أن يرينا نفسه كما انه لما كان عالما بنفسه جاز أن يعلمناها و قد قال تعالى" إنني معكما أسمع و أرى "(طه : ٤٦) فأخبر انه يسمع كلامهما و يراهما و من زعم أن الله

---

694 الخليلي ك المرجع السابق نفس الصفحة .

عز وجل لا يجوز أن يُرى بالأبصار ، يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله عز وجل رائيا و لا عالما و لا قادرا لان العالم و القادر الرائي جائز أن يرى .[695]

و قال الأمدي عن هذا الدليل : و اعلم أن هذه الطريقة مع احتياجه إلى تقرير معنى التأثير و حصر الموانع بأسرها و نفيها مما لا حاصل له و ذلك أنه لا يخفى أن تعلق الأشياء بغيره ليس مما يتم بانتفاء التأثير و زوال المانع بل لابد من بيان الصلاحية للتعلق بين يرجع الكلام إلي الوجود و تصحيحه للتعلق .[696]

الدليل الثاني : -

هناك مسلك عقلي آخر سلكه الغزالي في الاستدلال على الرؤية بعد دليل الوجود .

قال عنه انه الكشف البالغ و تلخيصه : أن الخصم لم يذكر علينا القول بالرؤية الا لعدم فهمه ما نريد بها لأنه ظن أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرأي عند النظر إلي الأجسام و الألوان و هيهات .

فنحن نقول : باستحالة ذلك في حق الله تعالى ، و لكن ينبغي أن نحصل معنى الرؤية في الموضع المتفق و نسبكه و نحذف منه ما يستحيل في حق الله تعالي ، فإن بقي من معانيه معني لم يستحل في حق الله تعالي ، و أمكن أن يسمي ذلك المعني رؤية حقيقية أثبتناه و قلنا أنه مرئي حقيقة .

و إن لم يمكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع و اعتقدنا أن المعني كما دل عليه العقل ، و قال تحصيله أن الرؤية تدل علي معني له محل و هو العين و متعلق و هو اللون و القدر و الجسم و كل المرئيات ، و لنتأمل أيها ركن في إطلاق هذا الاسم .

نقول : أما المُحل فليس يركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي ندركها بالعين من المرئي و لو أدركناها بالقلب ، أو بالجبهة مثلا لكنا نقول قد رأينا الشيء و أبصرناه و صدق كلا منا فإن العين محل و آله لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة و صح الاسم فالركن الذي الاسم مطلق عليه و هو الأمر الثالث و هو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محله و متعلقة فلنبحث عن الحقيقة ما هي و لا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك هو كمال و مزيد من كشف بالإضافة إلي التخيل.[697]

---

695 الأشعري : الإبانة ص ٥٢

696 الأمدي : غاية المرام ص ١٦٦

697 الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٩ وما بعدها .

الدليل الثالث :

استدل السلف علي جواز الرؤية عقلا بطريقة غير طريقة الوجود المجرد حيث لزم عليها لوازم فاسدة فلا تصلح مصححاً للرؤية جعلوا المصحح للرؤية أمورا و جوديه إلا أن كل موجود تصح رؤيته ، قال ابن تيميه ـ رحمه الله ـ في تقرير الدليل " معلوم أن الرؤية تعلق بالموجود دون المعدوم ، و المعلوم أنها أمر و جودي محض لا يسطر فيها أمر عدمي كالذوق الذي يتضمن استحالة المأكول و المشروب و دخوله في مواضع من الأكل و الشارب و ذلك لا يكون إلا عن استحالة خلق ، و إذا كانت أمراً وجوديا محضاً و لا تتعلق إلا بالموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته و ما لا يمكن رؤيته : إما أن يكون و جوداً محضاً أو متضمنا أمراً عدمياً .

و الثاني : باطل لأن العدم لا يكون له تأثير في وجود المحض فلا يكون سبب له و لا يكون أيضاً شرطاً أو جزءاً من السبب إلا أنه يتضمن وجوداً فيكون ذلك الموجود هو المؤثر كل وجود و يكون ذلك العدم دليل عليه و مستلزماً نحو ذلك ، و هذا من الأمور البينه عند التأمل .

و من قال من العلماء أن العدم يكون عله للأمر الثبوتي أو جزء عله أو شرط عله فإنما يقولون ذلك في قياس الدلاله و نحوه مما يستدل فيه بالوصف على الحكم لا يقول أحد أن نفس العدم هو المقتضي للوجود . و لا يقول . . أن الوصف المركب من وجود و عدم هما جميعاً مقتضيان للوجود المحض و شروط العلة هي من جملة أجزاء العلة التامة.

و إذا كان المقتفي لجواز الرؤية و المصحح للرؤية و الفارق بينهما تجوز رؤيته و بينما لا تجوز : إما أن يكون وجوداً محضاً فلا حاجة بنا إلى تعيينه سواء قيل هو مطلق الوجود و القيام بالنفس أو بالعين بشرط المقابلة و المحازاة أو غير ذلك مما يقال أنه مع وجوده تصح رؤية و مع عدمه تمتنع ، لكن المقصود أنها أمور وجودية، و إذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالي هو أحق بالوجود و كماله من كل موجود إذ وجوده هو الوجود الواجب و وجود كل ما سواه هو من وجوده وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود و حينئذ فيكون الله – له المثل الأعلى – أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده و لكن لم نراه في الدنيا لعجزنا عن ذلك و

ضعفنا كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس ، بل كما لا يطيق الخفاش أن يراه لا لامتناع رؤيتها بل لضعف بصره و عجزه [698]

كما قدر لا يستطاع سماع الأصوات العظيمة جداً لا لكونها لا تسمع ، بل لضعف السامع و عجزه ، و بهذا يحصل لكثير من الناس عند سماع الأصوات العظيمة و رؤية الأشياء الجليلة ضعف أو رجفان أو نحو ذلك مما سببه ضعفه عن الرؤية و السماع لا لكون ذلك الأمر مما يمتنع رؤيته و سماعه ، و بهذا وردت الأخبار في قصة موسى عليه السلام و غيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف و العجز و الله تعالى قادر علي أن يقويهم علي ما عجزوا عنه .

أدلة مثبتي الرؤية : (النقلية) .

تعلق مثبتوا الرؤيه من أهل السنة بآيات عديدة تدل علي الرؤيه و منهم من استخدمها كغيرهم في نفي الرؤية.

أولاً : ذهب أهل السنة إلى جواز الرؤية بناء علي الآية الكريمة من سورة الأعراف "و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني و لكن أنظر إلي الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلي ربه للجبل جعله دكاً و خر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك و أنا أول المؤمنين " (١٤٣) .

يدلل أهل السنة علي الرؤية من أوجه كثيرة و لكننا لعدم الإطالة سوف نلجأ إلي الاختصار.

---

[698] ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية ج١ ص ٣٥٧

الوجه الأول : الذي اعترض عليه من الأباضية " لن تراني " يقول الجرجاني في شرحه للمواقف أولاً فلقوله " لن تراني " بأنه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من أعلامه بإجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ .

ثانياً : فلئن تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عليه السلام من أعظم الأعلام فلا يناسب قوله " و لكن أنظر إلي الجبل " المنع من رؤية العلامة المستفادة من قوله " لن تراني " علي هذا التأويل بل يناسب رؤيتها و أيضاً قوله " فإن استقر مكانه " لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره [٦٩٩] .

الوجه الثاني : استند الأباضية إلى " لن تراني " بأن لن للتأبيد و يرد عليهم أهل السنة في هذا الموضع بأن " لن " و هو حرف يفيد دوام و لا تأبيد إلا بقرينه خارجه عنه فإذا دخل علي المضارع نفى معناه في الزمن المستقبل المحض غالباً نفياً مؤقتاً يقصر و يطول من غير أن يدوم و يستمر فمن يقول لن أسافر : أو لن أشرب ، أو لن أقرأ غداً أو نحو هذا فإنما يريد نفي السفر أو غيره في قابل الأزمنة مده معينه يعود إلي السفر و نحوه إن شاء و لا يريد النفي الدائم المستمر في المستقبل إلا إن وجدت قرينه مع الحرف " لن " تدل على الدوام و الاستمرار [٧٠٠].

و يؤيد هذا قوله تعالى عن مريم " إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم انسياً " (مريم:٢٦) إذ لو كانت " لن " هنا تفيد تأبيد النفي لوقع التعارض بينها و بين كلمة " اليوم " في الآية لأن اليوم محدد معين ، و غير محدده و معينه .

الوجه الثالث : قول موسى عليه السلام " سبحانك " فإنها تدل علي " أي أنزهك " مما لا يجوز عليك و الحق أنه دليل علي تنزيه الله عن الرؤية في الدنيا حيث لا يقوي الإنسان على هذه الرؤية و استدلوا بقول موسى "تبت إليك " إني رجعت عن سؤالي إياك الرؤية " رد القرطبي : " قال مجاهد " في قوله " تبت إليك " من مسألة الرؤية في الدنيا . و قيل قاله علي جهة الإنابة و الخشوع له عند ظهور الآيات و أجمعت الأمة على أن هذه التوبة ما كانت عن معصية [٧٠١] .

أما ثاني الآيات الدالة على اثبات الرؤية هي قوله تعالى " فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأي القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم

---

[699] الجرجاني : شرح المواقف ج٨ ص ١١٨

[700] ابن القيم ك بدائع الفوائد ج١ ص ٩٥

[701] القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج٢ ص ٢٧٩

الضالين فلما رأى الشمس بازغه قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون " (الأنعام: ٧٦-٧٨) [702] .

وجه الدلالة أن الخليل عليه السلام حاج قومه في النجوم و بين أنها تأفل و تغيب في حين أن الرب لا يغيب و لا يأفل ثم قال في ذلك لا أحب الآفلين و لم يحاجهم بأنه لا يحب رباً يري و لكن حجهم بأن لا يحب رباً يأفل و هذا هو دليل عدم الدوام و هو الذي يمتنع على الله تبارك و تعالى أما الرؤية فلا ، حيث لم يجعلها الخليل من موانع الربوبية كالأفول و الغيبة .

الدليل الثالث :- و هو ما استخدمته الأباضية في نفي الرؤية قوله تعالى (لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار) و أهل السنة يردون عليهم بالأدلة الآتية .

قال الألوسي : الأبصار جمع بصر يطلق كما قال الراغب على الجارحة الناظرة و على القوه التي فيها و على البصيرة و هو قوة القلب المدرك و إدراك الشيء عبارة عن الوصول إلي غايته و الإحاطة به ، و أكثر المتكلمين علي حمل البصر هنا علي الجارة من حيث أنه محل القوه و قيل هو أشارة إلي ذلك و إلي الأوهام و الإفهام و قال أيضاً كل ما أدركته فهو غيره و نقل الراغب عن بعضهم انه حمل ذلك على البصيرة وذكر انه قد نبه به على ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه في قوله (يا غاية معرفته القصور عن معرفته) إذا كانت معرفته تعالى أن تعرف الأشياء فتعلم أنه ليس بمثل الشيء منها بل هو موجد كل ما أدركته · هذا ما قيل في معنى الأبصار و الإدراك الواردين في الآية [703] .

و قيل في تقرير وجه الدلالة علي المدح " لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح " بقوله (لا تدركه الأبصار) ألا تري أن المعدوم لا تصح رؤيته و العلوم و القدرة و الإرادة ، و الروائح و الطعوم لا يصح رؤية شئ منها و لا مدح شئ منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها فثبت أن قوله (لا تدركه الأبصار) يفيد المدح و ثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية و هذا يدل علي أن قوله تعالى " لا تدركه الأبصار " يفيد كونه تعالى جائز الرؤية ، و تمام التحقيق فيه أن الشيء إذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح و تعظيم للشيء .

---

[702] الماتريدي : التوحيد تحقيق فتح الله خليف ن دار الجامعات المصرية ن دزت ص ٧٨

[703] الألوسي : روح المعاني ، ج٧ ، ص ٢٤٤

أما إذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم أنه قدر علي حجب الأبصار عن رؤيته و عن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة داله علي المدح و العظمة فثبت أن هذه الآية داله علي أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته[٧٠٤] .

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ" و الاستدلال بهذه الآية علىجواز الرؤية أعجب فإنها من أدلة النفاة ، و قد قرر الشيخ وجه الاستدلال بها أحسن تقرير و ألطفه ، و قال إن التزم أنه لا يحتج مبطل بآيه أو حديث صحيح علي باطلة إلا و في ذلك دليل ما يدل على نقيضه قوله فمنها هذه الآية و هي على جواز الرؤية أول منها علي امتناعها ، إنما الله سبحانه و تعالي إنما ذكرها في سياق التمدح و معلوم أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية.

و أما العدم المحض فليس بكمال و لا يمدح الرب تعالى بالعدم ، إلا إذا تضمن أمراً وجودياً كتمدحه بنفي السنه و النوم المتضمن كمال القيومية . فقوله " لا تدركه الأبصار " يدل علي غاية عظمته و أنه أكبر من كل شئ و أنه لعظمته لا يدرك ، بحيث يحاط به فإن الإدراك هو الإحاطه بالشئ و هو قدر زائد علي الرؤيه كما قال تعالي (فلما تراءي الجمعان قال أصحاب موسي إنا لمدركون قال كلا) (الشعراء : ٦٢) **[٧٠٥] .**

فلم ينف موسى الرؤية و إنما نفي الإدراك فالرؤية و الإدراك كل منها يوجد مع الآخر و بدونه فالرب تعالى يري و لا يدرك كما يعلم و لا يحاط به علماً ، و هذا هو الذي فهمه الصحابة و الأئمة من الآية .

<u>الدليل الرابع</u> : قوله تعالى " للذين أحسنوا الحسني و زياده " (يونس :٢٦) **قال القرطبي[٧٠٦] روي عن مسلم في صحيحه عن صهيب عن النبي صلي الله عليه و سلم قال إذا دخل أهل الجنة الجنة قال الله تبارك و تعالي تريدون شيئاً أزيدكم فيقولون : ألم تبيض وجوهنا ؟ ألم تدخلنا الجنه و تنجينا من النار قال فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلي ربهم عز و جل . و في رواية ثم تلا " للذين احسنوا الحسنى و زيادة ".[٧٠٧] و عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : أما الحسنى فالجنة و أما الزيادة فالنظر إلي وجه الله [٧٠٨].**

<u>الدليل الخامس</u> : قوله تعالى " و إذا رأيت ثم رأيت نعيماً و ملكاً كبيراً " (الإنسان :٢٠) **فإن إحدى القراءات في هذه الآية في (ملكاً) بفتح الميم و كسر اللام . و**

---

[704] الرازي : التفسير الكبير ج١٣ص ١٢٥

[705] ابن القيم : حادي الأرواح ص ٢٢٨

[706] القرطبي :الجامع لحكام القرآن ج٨ ص ٣٣٠

[707] مسلم : صحيح مسلم ج١ ص ١٦٣

[708] اللالكائي : شرح اصول أعتقاد أهل السنة ج٣ ص ٤٥٨ .

أجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى و التمسك بهذه الآية أقوي من التمسك بغيرها[709] .

الدليل السادس : قوله تعالى " وجوه يومئذ ناضره إلي ربها ناظره " (القيامة: ٢٢-٢٣) و هذه الآية من أقوى الآيات الدالة على الرؤية التي لم يستطيع الأباضية إلى تأويلها عن ظاهر معناها

نورد هنا ما أثبته علماء الأمة في تفسير معني " إلي ربها ناظره "قال الباقلاني : لأن النظر في كلام العرب يحتمل وجوهاً منها نظر الانتظار و منها الفكر و الاعتبار و منها الرحمة و التعطف و منها الإدراك بالأبصار و إذا قرن النظر بذكر الوجه و عدى بحرف الجر و لم يضيف الوجه إلى قبيلة أو عشيرة كان الوجه الجارحه التي توصف بالنضاره التي تختص بالوجه الذي فيه العينان فمعناه رؤية الأبصار خلافاً للمحرفين للنصوص عن مواضيعها [710] .

و أيضاً عن الحسن البصري فسر الآية " إلى ربها ناظره " قال تنظر إلى ربها عز و جل حسنها لله عز و جل بالنظر إليه و حق لها أن تنضر و هي تنظر إلى ربها .[711]

و نقل عن عكرمه (ناظره) قال تنظر إليه نظراً [712] .

و قال الأشعري : " وجوه يومئذ ناضره " يعني مشرقة " إلى ربها ناظره " يعني رائيه و لا يجوز أن يكون بمعنى نظر التفكر و الاعتبار لأن الآخرة ليست بدار الاعتبار و لا يجوز أن يكون بمعني بنظر لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه .[713]

و ملخص ما يقال عن هذه الآية و التي يطول شرحها و يأخذ في الإيضاح ما لا يسع هذا البحث هو ما ذكره الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ : و أنت إذا أجرت هذه الآية من تحريفها عن مواضعها و الكذب علي المتكلم بها سبحانه فيما أراده منها وجدتها مناديه نداء صريحاً أن الله سبحانه يرى عياناً بالأبصار يوم القيامة . و إن أبيت إلا تحريفها الذي يسميه المحرفون تأويلاً فتأويل نصوص الميعاد و الجنة و النار و الميزان و الحساب أسهل على أربابها من تاويلها و تأويل كل نفي تضمنه القرآن و السنة كذلك و لا يشاء مبطل علي وجه الأرض أن يتأول النصوص و يحرفها عن مواضعها إلا وجد إلى ذلك من السبيل .

---

709 الرازي : التفسير ج١٣ ص ١٣١

710 الباقلاني : التمهيد ص ٢٧٤

711 البيهقي : الاعتقاد إلى سبيل الرشاد ن ص ١٢٦

712 الأجري : اشريعة ص ١٢٨

713 الأشعري : الإبانة ص ٣٦

ما وجده متأول مثل هذه النصوص ، و هذا الذي أفسد الدين و الدنيا ، و إضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية و تعديته بأداة (إلى) الصريحة في نظر العين ، و إخلاء الكلام من قرينه تدل على أن المراد بالنظر المضاف إلي الوجه إلى خلاف حقيقته و موضوعه ، صريح في أن الله سبحانه و تعالى أراد بذلك العين التي في الوجه إلى نفس الرب جل جلاله.[714]

و يستدل من هذه الآية كثير من الأحاديث النبوية الشريفة التي تدل على الرؤية نوردها فيما يلي بعد أن نبين أن أدلة أهل السنة المثبتة للرؤية جاءت واضحة و بإجماع الأمة مما لا يحتاج إلي تعقيب .

الأحاديث الدالة على إثبات الرؤية :

ما روى أبو سعيد الخضري و أبو هريرة رضي الله عنهما ، و ما روى جرير قال :"كنا جلوساً عند النبي صلي الله عليه و سلم إذ نظر إلي القمر ليلة البدر قال : إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا علي صلاة قبل طلوع الشمس و صلاة قبل غروب الشمس فافعلوا. و روي أيضاً قال النبي صلي الله عليه وسلم :(انكم سترون ربكم عيانا) [715]

ويشرح الحديث السفاريني بقوله (لا تضامون) روي بتخفيف الميم و ضم أوله من الضيم أي لا يلحقكم في رؤيته ضيم و لا مشقه ، وروي نتشديدها و الفتح على حذف إحدي التائين و الأصل لا تضامون أي لا يضام بعضكم بعضا كما يفعل الناس في طلب الشئ الخفي الذي لا يسهل ادراكه فيتزاحمون عند ذلك ينظرون إلي جهه يضام بعضهم إلي بعض ، يريد أنكم ترونه و كل واحد في مكانه .[716]

و يعتبر هذا الحديث من أصح الأحاديث التي تلقاها علماء الأمه بالقبول لما أجمع عليها عند العلماء من أهل الحديث و سائر أهل العلم [717] .

يأتي أهل السنة بحديث آخر و هو عن أبي سعيد الخضري رضي الله عنه قال : قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا عز و جل قال " هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة في غير سحاب " قال قلنا لا قال : " هل تضارون في رؤية

---

714 ابن القيم : حادي الأرواح ص ٢٣

715 صحيح البخاري ج٥ ص ٢٠٠

716 السفاريني : لوامع الأنوار ... ج٢ ص ٢٤٣

717 انظر ابن تيمية : الفتاوى ج٦ ص ٤٢١

القمر ليلة البدر في غير سحاب " قال قلنا لا قال : فإنكم لا تضارون في رؤيته عز و جل يوم القيامةإلا كما تضارون في رؤيتهما [718] .

و يستدل أهل السنة بحديث عن عمار بن ياسر أنه صلى صلاه فأوجز فيها ، فقال له بعض القوم لقد خففت أو كلمة نحوها و قال له : دعوت الله تبارك و تعالي فيها بدعوات سمعتهن من رسول الله صلي الله عليه و سلم و ذكر الحديث (و فيه أسألك برد العيش بعد الموت و أسألك لذة النظر إلي وجهك و الشوق إلي لقائك [719] .

و هذا الدعاء كان الرسول صلي الله عليه و سلم يدعو به فكان يسأل لذة النظر إلي وجه الله تعالى ، فدل هذا على أن الرؤية جائزة ، و علي أنها ستكون يوم القيامة إذ من غير الجائز على النبي صلى الله عليه و سلم أن يسأل ربه شيئاً مستحيلاً عليه[720] .

و حديث أم الدرداء أن فضاله بن عبيد كان يقول (اللهم إني أسألك الرضا بعد القضاء و برد العيش بعد الموت و لذة النظر إلى وجهك و الشوق إلي لقائك من غير ضراء مضره و لا فتنه مضله) و هذا الحديث واضح و صريح و ليس كما يدعي البعض أنها دعوات كان يدعو بها رسول الله صلي الله عليه و سلم (و الغريب) أن من زعم هذا الزعم غاب عن ظنه أنه صلى الله عليه و سلم (ما ينطق عن الهوي).[721]

و بعد فهذه الأحاديث الصحيحة غيض من فيض من الأحاديث التي تدل علي حصول الرؤية للمؤمنين في الآخرة لا فرق فيها بين ما يدل صراحةً بلفظ الرؤية أو النظر كقوله (أنكم سترون ربكم) " و قوله (ما بين القوم و بين أن ينظروا إلي ربهم الأرداء الكبرياء علي وجهه " و ما كان مستلزماً لها كلفظ " اللقاء " في أحاديث أنس و ابن عباس . و كلام الرب و عبده ليس بينه و بينه ترجمان و لا حجاب يحجبه كما في حديث عدي [722] .

و على هذا فاستدلال الأباضية بحديث الرداء لا يدل في حقيقة الأمر علي نفي الرؤية و لا يقف هذا الحديث عقبه أمام الرؤية بدليل حديث " أنكم سترون ربكم عياناً " و هذا إن دل فإنه يدل على أن سياق الأحاديث كلها تدل على الرؤية .

---

718 صحيح البخاري ج١٣ ص ٤٢٠ ، وصحيح مسلم بشرح النووي ج٣ ص ١٥

719 الدارمي : الرد على الجهمية ص ٩٨ ، والحديث راوه النسائي ج٣ ص ٥٤

720 عبدالقادر البحراوي : رؤية الله تبارك وتعالى والرد على المنكرين ن مكتبة النور بالهفوف ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ ص ٥٧ .

721 اللالكائي : شرح أصول أعتقاد أهل السنة ج٣ ص ٤٩١

722 أنظر البحراوي : رؤية الله ، مرجع سابق ص ٥٤ وما بعدها بتصرف .

و في نهاية هذا المبحث نجد أن الأباضيه صاروا علي نفس المنهج التأويلي في فهمهم للتنزيه المطلق لله من حيث أنه نفوا الرؤية للحفاظ على التوحيد إذ أن أي مشابهة بالخالق تعتبر عندهم إبطال لكمال الله سبحانه و تعالى و الناظر إلي الفكر الأباضي يرى نهج عقلي يسير بخطى موافقة لعقيدتهم في الأسماء و الصفات و ما ترتب عليه من نفي للصفات الخبرية و هناك توافق بين آراء أهل المشرق و المغرب الأباضي و لا نرى خلافاً بينهم في هذا الرأي و نرى أيضاً توافق إلى أقصى مدى مع المعتزلة و آرائهم في نفي الرؤية ، و خلاف ليس بعده خلاف مع أهل السنة و هذا المسار دائم حتى الآن في طريق التأويل الأباضي .

المبحث الثاني

إنكار الشفاعة عند الإباضية والرد عليهم

الشفاعـــة :

ترتب على ما سبق بيانـه في مفهوم الخلود في النـار لمرتكب الكبيرة أن ذهب الأباضية إلى إقرار مبدأ خطير يتوافق مع مذهبهم في التوحيد و متماشياً مع النهج العقلي الذي أرتضوه لأنفسهم و هو نفي الشفاعة و هو أمر بديهي عندهم إذ كيف يشفع النبي صلى الله عليه و سلم لمرتكب الكبائر و هو مخلد في النـار لا يخرج منها إذن لحدث تضارب في المفهوم و العقيدة عندهم .

الشفاعة في اللغة :

هي الإعانة بالتوسل في طلب العفو و الصفح عن مستحق العقاب [٧٢٣] يقول السالمي " الشفاعة حق و الإيمان بها بعد قيام الحجة واجب و وقوعها في المحشر قبل دخول أحد الفريقين مسكنه و هي مخزون حتى يأتيها رسول الله صلى الله عليه و سلم فيكون أول من تجعل له ثم الأنبياء من بعده و هي الختام المحمود الذي وعده الله تعالي به علي معني ما ورد ثبوتها للمؤمن لا لغيره من أهل الكبائر لقوله تعالي " لا يشفعون إلا لمن ارتضي " [٧٢٤] .

إذن فالأباضية يقرون بالشفاعة للمؤمنين الموحدين أما العاصيين مرتكبي الكبائر من الموحدين فهم (كفار نعمه) فلا شفاعة لهم و هم علي إقرار بذلك سواء من الكتاب القدماء أو المحدثين المعاصرين .

يقول أبو نصر بن نوح : قال أصحابنا رحمهم الله : الشفاعة حق لا تكذيب فيها و لكنها للمؤمنين المطيعين دون أهل الكبائر من العصاه و الفسقة ، و هكذا حكى عن جابر بن زيد أنه قال : الشفاعة حق ، فمن كذب بالقرآن ، لأن الله تعالى أخبر في كتابه ، أن أهل الكبائر يخلدون في النار لقوله تعالى " و إن الفجار لفي جحيم "(الانفطار : ١٤) فمن زعم أن الشفاعة لأهل الكبائر فقد زعم أنهم في الجنة ، و أن جميع الأمه في الجنه. [٧٢٥] .

يوافق الأباضية المعتزلة كون الشفاعة لا تكون إلا للمؤمنين وفق ما قاله المصعبي " شفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم حق ثابت للمسلمين ، عندنا ، و عند المعتزلة دون من سواهم من أهل الكبائر ، قالوا : لا لوجوب ما قد

---

723 الخليلي ك تمهيد قواعد افيمان ج٢ ص ١٤١

724 السالمي : بهجة أنوار العقول

725 السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ص ٥٠٦

زال و لا لزوال ما قد وجب ، و هي كرامة من الله سبحانه و تعالى للنبي محمد صلى الله عليه و سلم ، دون سواه من الأنبياء ، و هي شفاعته العظمى ، و ذلك أن الخلق إذا فرغوا من الحساب ، أستأذن المسلمون من يشفع لهم إلي الله سبحانه و تعالى أن يأذن لهم في الدخول إلى منازلهم في الجنة ، فيطلبونها من آدم أولاً ، ثم من نوح ، ثم من إبراهيم و كلهم يدفعهم إلي غيره ، حتى تصل إلي سيد الأولين و الآخرين ، (و لا تحرمنا يا رب شفاعته بفضلك ، لا بعملنا) ، فيطلبونه ، فيدعو مولاه فيعطيه مفاتيح الجنان ، و هو المراد من قوله تعالى " عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا " (الإسراء:٧٩) و هو الذي يحمده الأولون و الآخرون و ليست هذه الشفاعة لأهل الكبائر من أمته علي ما زعمه القوم[٧٢٦] .

و يزعمون أن هناك أنواع من الشفاعة يوم القيامة و لكنها لا تخص مرتكب الكبائر إذ أنها تخص الموحدين و هي كما يقول الشيخ أطفيش " الشفاعة تكون بدخول الجنة بغير حساب و إدخال الأطفال الذين هم وآباؤهم منافقون أو مشركون الجنة و نحو ذلك " [٧٢٧] .

و على هذا فإن الأباضية يقرون بالشفاعة و أن لها أنواع .و هذه الشفاعات مختصة بأصناف معينه إلا أنهم لا يقرون بصنف واحد لا شفاعة لهم و هم مرتكبي الكبائر أو كما يسميهم الأباضية المنافقين العاصيين (كفار النعمه) و يأتي الأباضية بآيات قرآنية و أحاديث نبوية تدلل على صدق ما ذهبوا إليه في معتقدهم .

فيقول الرستاقي : " و أما الشفاعة فهي حق للمؤمنين الذين رضي الله عملهم ، قال تعالي " و لا يشفعون إلا لمن ارتضي " و قال " لا تنفع الشفاعه إلا لم أذن له " و قوله تعالى " يومئذ لا تنفع الشفاعة ، إلا لمن أذن له الرحمن،و رضي له قولا " [٧٢٨] .

إذاً الشفاعة للمؤمنين زيادة لهم في الثواب و تشريف في المنازل و ليست لمن استوجب العقاب فيصير بها إلي الثواب.[٧٢٩] و من يقل بغير ما قلنا و زعم أن أهل الكبائر يخرجون من النار بشفاعة الرسول لهم فهو كافر كفر نعمه إذ ظهر منه هذا التأويل الفاسد فإن لم يظهر منه تأويل فهو كافر كفر شرك لا يناكح و لا يورث [٧٣٠] .

---

[726] المصعبي : معالم الدين ص ١٩٢

[727] وفاء الضمانة بنشر الأمانة في فن الحديث ، وزارة التراث

[728] الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ص ٥٢٠

[729] الجيطالي : قناطر الخيرات ص ٣٢٠

[730] السالمي : بهجة أنوار العقول ص١٢٥

إذاً فالأباضية ينكرون خروج أهل الكبائر من النار منكرين الشفاعة ، وفقاً لمبدأ تخليد مرتكب الكبيرة في النار و يعد مخالفوهم كفار كما قال السالمي و هم يقصدون بذلك أهل السنة و الجماعة إذ يجيزون الشفاعة لأهل الكبائر و خروجهم من النار .

و يرد الأباضية على من قال بأن الأبرار لا حاجة لهم إلي شفاعة نبينا المختار إذ كل منهم بمقتضى وعد الله إلى ثوابه واصل ، فالشفاعة من حقهم باب من تحصيل الحاصل .

و يجيب الخليلي على ذلك " بأن الاقتصار في نفي الشفاعة عن الأبرار على اعتبار ما خيل إليهم فيها من تحصيل الحاصل جهل و ضلال باطل ، لا يدعيه عاقل ،له حظ من الذوق السليم المدرك للطائف المعاني ، التي تضمنتها الآيات و الذكر الحكيم ، فإن كون الشفاعة للأبرار على الخصوص له أشباه ظاهره جليه ، من النصوص الإلهية ، في أحكام دنيوية ، و أحكام أخروية ، لا ينكرها من الناس إلا معدوم الحواس ، و من كان في هذه أعمى عما هو أقوم قيلا و أقوي دليلاً ، فهو في الآخرة أعمي و أضل سبيلا .

و يستدل الخليلي بالآيات الآتية " إن الله و ملائكته يصلون على النبي يأيها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما " و قوله عن دعاء نبيه إبراهيم عليه السلام " ربنا اغفر لي و لوالدي و للمؤمنين و المؤمنات يوم يقوم الحساب " و قوله " ربي اغفر لي و لوالدي و لمن دخل بيتي مؤمناً و للمؤمنين و المؤمنات " و على ما سبق يستدل الأباضية على أن الشفاعة للمؤمنين الموحدين [٧٣١] .

و علي الرغم من أن الأباضية ينكرون جواز شفاعة النبي صلى الله عليه و سلم لمرتكبي الكبائر من الموحدين الذين ماتوا دون التوبة، فأنهم لم يردوا الأحاديث التي تثبت الشفاعة لرسول الله في الآخرة و لكنهم قصروها على المؤمنين الذين تابوا عن الكبائر و عملوا صالحاً قبل وفاتهم و على المؤمنين الموفين بعهدهم مع الله .

و الشفاعة بالنسبة لهؤلاء و أولئك تكون في أمرين أثنين طلب التعجيل ببدء الحساب ، و دخول الجنة و هذه هي الشفاعة الكبرى أو طلب رفع الدرجة فيها و هي الشفاعة الصغرى و هو معني الشفاعه شرعاً كما يقول البطاشي [٧٣٢] .

---

[731] الخليلي : تمهيد قواعد الإيمان ج٢ ص ١٤٤

[732] البطاشي : غاية المأمول ص ٨٣ ، وكذلك على معمر : الأباضية مذهب إسلامي معتدل ص ٣٠

و علي مجمل الآراء السابقة نرى أن الأباضية يسيرون على نفس الطريق الذي سلكوه من البدايه فنرى موقفهم من الشفاعة ينسجم مع تخليد أهل النار فيها إذ كيف تكون الشفاعة مع قولهم بتخليد مرتكب الكبيرة في النار و مبادئهم الأساسي أن الله لا يخلف وعده و لا وعيده و ما هو بظلام للعبيد إذن فأهل النار يستحقون ما هم فيه و ليس لهم أدنى الحق في الخروج من النار حسب تأويلهم و مفهومهم لسياق القرآن و استناداً إلى الأحاديث النبوية التي أولوها لكي توافق مذهبهم و أن الاعتقاد بالشفاعة مع ارتكاب الكبيرة لهو حجه للعصاة و استهتار منهم لارتكاب المعاصي و تصبح الشفاعة عندئذ حجه للتهاون و التكاسل عن التوبة و عدم الإكثار من عمل الصالحات و الاستغفار مما هم فيه من معصية لله و هذا مما لا يتفق مع مبدأ الأباضية من ضرورة تكامل الإيمان ،و أنه وحده متماسكة إذ انفرط منها جزء فسدت باقي الأجزاء و هذا معتقدهم و إيمانهم الذي لا يشك أحد من المسلمين المعتدلين أنهم قد غالوا في التشديد فيه على إخوانهم من المسلمين الذين وقعوا في المعصية إذ أن إسلامنا دين الوسطية و الاعتدال و ليس الغلو و الإفراط أو التفريط .

رأي أهل السنة و الجماعة في الشفاعة :

يري أهل السنة أن الشفاعة لعامة المسلمين الطائعين و العصاة و هذا ما لم يوافق عليه الأباضية حيث أقروا بالشفاعة للمؤمنين و أنها ليست للعصاه مرتكبي الكبائر من الموحدين و ينكر الأباضية رأي أهل السنة في أن الشفاعة لمرتكبي الكبائر

و يجمع أهل السنة علي إقرار الشفاعة لمرتكبي الكبائر فيقول ابن تيميه رحمه الله ـ " و أما شفاعته لأهل الذنوب من أمته فمتفق عليها بين الصحابة و التابعين و سائر أئمة المسلمين الأربعة و غيرهم [٧٣٣] .

أما استدلال الأباضية بقوله تعالى في سورة المدثر " فما تنفعهم شفاعة الشافعين(٤٨) " فيرد عليهم أهل السنة بأن الشفاعة أنواع و أن نوعية هذه الشفاعة جاءت في تخفيف العذاب عمن يستحقه كشفاعته صلى الله عليه و سلم في عمه أبي طالب أن يخفف عنه عذابه ثم قال القرطبي في " التذكرة " بعد ذكر هذا النوع فأن قيل : فقد قال تعالى :"فما تنفعهم شفاعة الشافعين"قيل له : لا تنفعه في الخروج من النار ، كما أنفع عصاه الموحدين الذين يخرجون منها و يدخلون الجنة و أما شفاعته في أهل الكبائر في أمته ممن دخل النار فيخرجون منها و قد تواترت بهذا النوع الأحاديث ، و قد خفي علم ذلك علي الخوارج (الأباضية) و المعتزلة فخالفوا في ذلك ، جهلاً منهم بصحة الأحاديث و عناداً ممن علما ذلك و استمر علي بدعته [٧٣٤] .

[733] ابن تيمية : قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ، ص ١٠

[734] ابن ابي العز الحنفي : شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٣٣

المبحث الثالث

الميزان والصراط بين الإباضية وأهل السنة

يتوافق مبدأ الأباضية في نفي السمعيات مع معتقدهم في التوحيد و في الصفات الخبرية و هم علي ما ذهبوا إلية من آراء في الصراط و الميزان و تأويلهما تكتمل آراء الأباضية و تتضح الرؤيا في مجمل آرائهم في الإلهيات حيث يستعمل الأباضية المنهج العقلي التأويلي في تفسير معنى السمعيات بما يتوافق و أهوائهم في إنكار و مخالفة إجماع الأمة على وصف و تفسير السمعيات بما يتفق مع الشرع .

و سوف نتناول ما حدث فيه اختلاف بين الأباضيه و غيرهم أما ما اتفقوا عليه مع مخالفيهم فلا نجد حاجه إلي تكرار آرائهم فيه . فلم يكن هناك اختلاف بين الأباضية و غيرهم من الإقرار بالبعث و النشور . و تعترف الأباضية بالحساب و لا يوجد اختلاف كبير في مسألة عذاب القبر و علي مجمل آرائهم نجد أن فيه اعتدال مناسب إلا أن هناك اختلافاً في مسألتين و هما الصراط و الميزان حيث ذهبت الأباضية إلي تأويلهما بمعنى لا يليق بجلال الله و قدرته بحيث يجعلون الصراط و الميزان أموراً معنوية و ليست أشياء مادية و معقولة و لهذا فسوف نتعرض لآراء الأباضية فيما ذهبوا إليه من تأويل لمعنى الصراط و الميزان .

تأويل الصراط : ذهبت الأباضية إلى تعريف معنى الصراط لتوضيح ما ذهبوا إليه من تأويل لمعناه المعترف به عند أهل السنة و هو جسم ممدود علي متن جهنم أدق من الشعر و أحد من السيف .

تعريف الصراط لدى الأباضية :

عرف الأباضية الصراط بأنه هو طريق الإسلام و دليلهم قوله تعالى في سورة الشورى" إنك لتهدي إلي صراط مستقيم (٥٢)
و قوله تعالى في فاتحة الكتاب " اهدنا الصراط المستقيم(٥) " .
و استدلوا قول الشاعر و قيل هو جرير :
" أمير المؤمنين علي الصراط .. إذا إعوج الموارد مستقيم.[٧٣٥]
و قيل هو الحق الذي دعا إليه نبينا محمد صلى الله عليه و سلم بدليل قوله " فاستمسك بالذي أوحي إليك ، إنك علي صراط مستقيم " و يستند الأباضية إلى أن المقصود بالصراط هو دين الإسلام و ذلك لأن معنى الآيات يدل علي ما تعقله العرب في لغتهم ، و كلامهم على أن الصراط هو دين الإسلام .[٧٣٦]
و الحقيقة أن هناك رأي آخر عند الأباضية في معنى الصراط و هو ما يشرحه لنا الجيطالي بقوله " و أن الصراط المذكور في القرآن على وجهين أحدهما طريق الإسلام كما قدمنا و الثاني أنه الجسر الموضوع علي متن جهنم .[٧٣٧]

إلا أن أطفيش يوضح أن المقصود بالجسر " الصراط " أنه طريق في الأرض يذهب فيه الناس حتى يفترق طريق المؤمنين عن طريق الكافرين.[٧٣٨]
إذاً نحن الآن أمام إجماع من الأباضية في مجملهم علي أن المقصود بالصراط هو شئ معنوي لا مادي فليس هناك يوم القيامه : صراط موضوع علي جسر جهنم بل هناك عدل من الله مبين و حق ظاهر مستبين [٧٣٩] .
و يقول المصعبي (رداً علي مخالفيهم في الصراط قالت الحشوية و من تأسى بهم "أهل السنة" الصراط جسم ممدود على متن جهنم يره الأولون و الآخرون . و ورد أنه أدق من الشعره و تكون سرعة الناس عليه علي قدر أعمالهم ، و من أمسك السموات و الأرض أن تزولا ، قادر أن يسير العباد معتمدين علي شئ و علي غير شئ فلا معنى للشك في ثبوته أو التعرض للتأويل علي خلاف الظاهر . و يستدرك المصعبي : " و كيف لا يجب الحمل علي ما في كتاب الله عز و جل من أن الصراط هو ثبوته فهو من صفات الدين ، فإنه أدق شئ من حيث إنه لا يوافق الهوى و لا الشهوات .

---

735 الجيطالي : قناطر الخيراتص ٢٤٦

736 الرستاقي : منهج الطالبينج١ ص٤٩٩

737 الجيطالي : قناطر الخيرات ص ٢٤٧

738 اطفيش : وفـاء الضمتنة ج٣ ، ص ٢٥٨

739 الأصم : كتاب النور ص ٢٤٩

فلذلك كان شبيها بالمخلوقات ضرورة وانه لا يميز بين صفاته المستقيمة، إلا ذوا البصر و البصيرة النافذة ، مع عون الله و توفيقه لقوله صلى الله عليه وسلم " إن الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل" وقال أيضا " إن هذا الدين متين فكل من شده يغلبه فعليك بالقصد فيه لتبلغوا ، فأوغل فيه برفق فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى " فكل ذلك تمثيل لما قلنا أو مانسبوه إلى الله سبحانه و تعالى من القدرة عليه ، فأمر مجمع عليه ، فلما لم يثبت عندنا ماروُوه، حملنا الصراط على ما نطق به التنزيل و أساغه التأويل .[٧٤٠] وعلى هذا فإن الصراط ليس بحسى و انما هو دين الله الحق و طريقه القويم فمن أتبعه فاز و نجا ومن حاد عنه خسر وهوى[(٢)]

ولعل مرجع تأويلهم للصراط هو عدم اضطراب المؤمن في الآخرة و إن الصراط بمفهوم أهل السنة يجعل المؤمنين في حالة خوف و هلع و هذا ما ذهب غليه الفقيه تبغورين بن عيسى المغربي من نفيه إلى أن الصراط شيء مادي و يقول: و هذا من تزيين الشياطين لهم فى أحاديثهم!!!!، و كيف يكون هذا في المسلمين بعد قول الله عز وجل " يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا و نسوق المجرمين الى جهنم وردا"(مريم :٨٥-٨٦) وقال"لا يسمعون حسيسها"(الأنبياء: ١٠٢) أم كيف يكون المؤمن مطمثا على بطنه ، وقد قال الله فى كتابه " ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (البقرة : ٢٦٢). وما وصفهم به النضارة و النضرة .[٧٤١]

و نختم اراء الاباضة في الصراط بقول الرستاقي " ونحن نقول : إن الله تعالى عالم بجميع خلقه عالم بجميع أعمالهم ، وبمصيرهم قبل أن يخلقهم ، ومن بعد أن خلقهم ، وحين أفناهم ، و حين بعثهم لا يحتاج إلى اختبارهم و هو علام الغيوب " [٧٤٢] . و بهذا التدليل الأخير يرى الأباضية أن من قدرة الله عز وجل ألا يحتاج إلي هذا الصراط الذي يزعم به أهل السنة و أنه اختبار للخلق بين ناجي و هالك و أن قدرته فاقت كل شئ و هذا مجمل ما يعتقدونه في الصراط و أن كان هناك تخبط بين الأباضية أنفسهم في مسألة الصراط و آرائهم فيها بعض الاختلافات[٧٤٣] .

تأويل الميزان :

---

[740] المصعبي : معام الدين ج٢ ، ص ١٩٠

[741] السعدي : قاموس الشريعة ج٥،ص٤٨٦

[742] الرستاقي : منهج الطالبين ص ٥٠٠

[743] البطاشي : غاية المأمول ص ٨٢

ذهبت الأباضية إلى تأويل معنى الميزان إنما يتفق و مذهبهم العقلي و خالفوا بذلك أهل السنة و هم في معتقدهم هذا ذهبوا إلى ما ذهبوا إلية بسببين . أولهما أن أعمال العباد أعراض غير قابله للوزن . و ثانياً أن معنى الميزان مجازاً لا حقيقة للتشبيه و التدليل علي عظمة الخالق و هي بشرى للعباد الصالحين في الحياة الدنيا .

تعريف الميزان :

هو العدل و الأنصاف قال تعالي " و الوزن يومئذ الحق " أي المجازاة على الأعمال بالعدل .[٧٤٤] يقول الأباضية زعم أهل الضلال أن يوم القيامة ينصب الله للخلق ميزاناً يزن أعمالهم و أن عموده طوله ، كطول الدنيا و أن كفته كسعة السموات و الأرض يوزن أعمال العباد (كأن الله تعالى غير عالم) بأعمالهم ، فيحتاج إلى تمييزها بالوزن و إنما هو تمييز و تفضيل و مجازاة بالعدل لأن أعمال العباد أعراض و ليست بأجسام ، حتى توضع في ميزان على الحقيقة يعتبرونها[٧٤٥] .

و على هذا فأنه ليس المراد من الميزان ما توزن به بعض الأشياء في الدنيا بل هو فضله تعالى و تمييزه بين أفعال العباد و عدالته فيها و نظره في عاقبة كل عبد فيثيبه أو يعاقبه على مقتضاها . و من فائدة الميزان امتحان الله العباد بالإيمان بالغيب في الدنيا و جعل ذلك علامة لأهل السعادة و الشقاوة و تعريف العباد ما لهم من الجزاء علي الخير و الشر و إقامة الحجة عليهم[٧٤٦] .

و يعترض الأباضية على المتمسكين بالآيات التي تدل علي الميزان الحسي في قوله تعالى " فمن ثقلت موازينه " و قالت الأباضيه إن الوزن هنا مجازاة البارئ عز و جل على الأعمال و ذلك في اللغة كما قال الشاعر .

أني وزنت الذي يبقى ليعدله . ما ليس يبقى فلا و الله ما اتزنا

و إنما أراد التمييز بينهما و التأويل ، لا أنه وزن ذلك بميزان . الا ترى قول الرجل لصاحبه زن مجلسك ، ولا يطيق أن يزن المجلس ، و زن كلامك لا يطيق إن يزن كلامه ، لأنه عرض فإذا تكلم به ، لم يقدر عليه ليزنه ، و إنما يريد التأمل و النظر و التيسير و الحق[٧٤٧] .

---

[744] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ص ٤٨٩

[745] الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ص ٥٠٠

[746] الثميني : شرح العقيدة النونية ص ٤٣١

[747] الأصم : كتاب النور ص ٢٤٩

إذاً لا مجال لاعتبار الأعمال توزن في ميزان حسي بل هو نوع من الفضل بين الناس و هو يدل على العدل و الإنصاف و يستدل الأباضية أيضاً بالآيات القرآنية للتدليل على صدق ما ذهبوا إليه و نجد ذلك من خلال رأي الفقيه تبغورين بن عيسى المغربي " و أما الميزان فإنا نقول " إن الميزان الذي بين الله لخلقه هو العدل ، و الحق الذي وصفه بين خلقه " فاليوم لا تظلم نفس شيئا "(يس:٥٤) و قال " و الوزن يومئذ الحق "(الأعراف :٨) و قال في الأنبياء عليهم السلام " و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان " (الحديد : ٢٥) يعني العدل بين عباده ، أرسل الرسل ، و هل سمعتم أحداً من الرسل أرسله تاجراً ممسكاً للميزان أن يضرب به و المعروف من كلام الناس أنه يقولوا بعضهم لبعض : اجعلوا بيننا و بينكم ميزاناً يعدل بيننا ، يعنون قاضياً عدلاً ، مع أنه إنما يحتاج إلى الميزان المعقول من لا يقدر الشيء حتى لا يفعله في ميزانه ، و أما علام الغيوب فميزانه العدل بين خلقه بما علم منهم ، بسرائرهم ، وما تخفي صدورهم ، مع أن أفعال العباد أعراض ، لا تجري عليها الخفة و الثقل و لا الإعادة و لا البقاء في الآخرة.[748] و يذهب الأباضية إلى أنه يجوز جعل موازين في الموضعين جمع ميزان(الكفات) و العمد تمثيلاً لا حقيقة ، مثل لكل واحد ميزاناً أو جمعها باعتبار الموزونات أو باعتبار عمل الجسد و عمل اللسان و عمل القلب كل ذلك مجازاً لا حقيقة[749] .

و يقول الباطشي و اختلفت الأمة في تأويل الميزان فذهب أصحابنا و جمهور المعتزلة إلى أنه عبارة عن ثبوت السعادة لقوم و الشقاوة لآخرين على سبيل الاستعارة التمثيلية حيث شبه ثبوت العمل الصالح بثقل الموازين و العمل السيء بخفتها على وجه لا يظلم فيه أحد شيئاً[750] .

إذن فتأويل الأباضية لمعنى الميزان يكمن في أمرين و هما أن الأعمال أعراض لا توزن و إنما وزنها تمييزها و تفصيلها و أن الميزان مجاز لا حقيقةويتأولون الوزن بالمعنى الغير محسوس .

يقول الجيطالي : قال سبحانه فمن ثقلت موازينه و من خفت موازينه فقال أصحابنا و من وافقهم ميزان الأعمال تمييزها و تفصيلها ووزن النيات المعتقدة لها دليل و الوزن يومئذ الحق فيثقل الحق يوم القيامة لصاحبه فينجو به كما ثقل

---

[748] السعدي : قاموس الشريعة ج٥ ص٤٩١

[749] اطفيش : هميان الزاد ج٤ ص ١٤

[750] البطاشي : غاية المأمول ص ٨٢

على نفسه في الدنيا فيتحملها فيخف الباطل عند الوزن لصاحبه فيهلك به كما خف على نفسه في الدنيا فارتكبها.[751]

و يقول المصعبي " و هذا ما نؤمن به قطعاً ، و نحمله ظاهراً على اللائق ، و علم الحقيقة لعلام الغيوب و الحاصل أن وزن كل شئ بما يليق [752].

و يرفض الأباضية تفسيرات مخالفيهم بأن الموزون هم الأشخاص و أن الله يخلق في أحدى الكفتين ظلمه و في الأخرى نوراً أو أن الأعمال تتجسد فتوزن الأجساد و الكل باطل فوجب المصير إلي التأويل إذاً فلا مفر من تأويل الميزان و خاصة يوم القيامة إيماناً .[753]

الآيات التي تمسك بها المقرون بالميزان الحسي كما جاء في سياق الآيات القرآنية مثل " فلا نقيم لهم يوم القيامه وزناً " (الكهف :١٠٥) أي لا يقبل الله منهم بقولهم إذا كان أحد الناس عاش أربعين سنه في معصية ثم تاب آخر عام أو يوم أو ساعة و تاب و استغفر و أناب إلي الله بصدق التوبة و إخلاص العمل ــ لكان عمله بالمعاصي في أول عمره أكثر و أثقل في الوزن و لكان هذا بخلاف الشرع مما ثبت في حكم الله تعالى – أن من مات مؤمناً تائباً إلى الله ، صادقاً في توبته مخلصاً لله في عمله ، كان من أهل رضوان الله تعالى ، و لا يؤاخذ بما جناه من قبل التوبة و من مات مصراً على شئ منها و أبى و امتنع من التوبة من عمله الذي تجب عليه منه التوبة ، و الإقلاع عنه من أهل سخط الله ، و لا ينتفع ما سبق من صالح عمله . فأي معنى لوزن الأعمال هاهنا ، و الأعمال أيضاً أعراض ، لا جوهر يوزن .[754]

و على هذا تتفق الأباضية مع المعتزله في تأويل الميزان و الصراط تأويلاً مجازياًويتضح على ما سبق و ما بيناه أن الأباضية قد خالفوا أهل السنة في تأويل الميزان و الصراط أما باقي السمعيات فلا يوجد أي اختلاف كبير يعتني به الباحثون في هذا المجال و خليق بنا و نحن بصدد معتقدات الأباضية .

وإحقاقاً للحق نقول إن هناك كثيرا من أوجه الاتفاق بين الجانبين في عدة أمور و منها الإيمان بالملائكة و الجنة و النار و أنهما موجودتان و لا تفنيان و أيضاً يؤمن الأباضية بالقضاء و القدر بما يتفق مع أهل السنة و أيضاً في مسألة أفعال العباد فهم يقولون بما لا يخالف جمهور المسلمين بل نجد تقارب شديد بين آراء

---

[751] الجيطالي : قناطر الخيرات ص ٣٢٠

[752] المصعبي : معالم الدين ج٢ ص ١٩١

[753] السالمي : بهجة انوار العقول ص ١٢٢

[754] الرستاقي : منهج الطالبين ج١ ص ٥٠٢

الجيطالي و الأشاعرة في هذه المسألة بالذات كما تتفق الأباضية مع الأشاعرة في موضوع الاستطاعة .[755]

إذاً فالقوم لم يكونوا على طول الخط مخالفين أو أنهم أرادوا المخالفة من اجل المخالفة و لكنهم صاروا في طريق النهج العقلي في أمور لابد من استخدام التأويل فيها حتى لا يقع المعتقد في المذهب الأباضي فريسة لتصادم الآراء و اختلافها و لذلك نجد أن المحتوى الفكري لدى الأباضية في الإيمانيات يسير في خط واحد و هو نفس الخط المكمل لما سبق أن بيناه فلا يمكن فصل جزء من أجزاء العقيدة و التوحيد في الإيمانيات و ارتباطها بما سبق أن وضحناه في الصفات الخبرية و علاقة الذات بالصفات و لا يمكننا أن نفصل بينهم حيث أن النسق الفكري و العقدي لدى الأباضية مركب و مبني على قواعد مؤداها أنه إذا انفصل جزء انهدم البناء كلية و هذا ما نراه في جميع مراحل التفكير و النهج العقلي التأويلي من خلال دراسة بعض الآراء التي تناولناها و هي التي خالفوا فيها آراء السنة حتى يحافظوا على المحتوى الفكري في المذهب الأباضي من عقائد و توحيد و إيمان .

<u>رأي أهل السنة في الصراط و الميزان :</u>

اختلف أهل السنة مع الأباضية في كيفية تحديد معنى الصراط حيث ذهب أهل السنة إلي إن الصراط هو جسر ممدود على جهنم يجوز علية العباد بقدر أعمالهم و أنهم يتفاوتون في السرعه و الإبطاء قدر ذلك .[756]خالف هذا الرأي الأباضية و قالوا إن الله ليس في حاجة إلى مثل هذا الصراط للتمييز بين عباده و الصراط عندهم هو طريق الاستقامة و الإسلام كما سبق .

أكد أهل السنة على الإيمان بالصراط كما جاء ذكره في القرآن " فاهدوهم إلى صراط الجحيم و قفوهم إنهم مسؤلون "(الصافات :٢٢-٢٤)) و الصراط هو جسر على جهنم إذا انتهى الناس بعد مفارقتهم كان الموقف إلى الظلمة التي دون الصراط كما قالت عائشة رضي الله عنها : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم سئل : أين الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض و السموات ؟ فقال " هم في الظلمة دون الحشر " و في هذا الموضع يفترق المنافقون من المؤمنين و يتخلفون عنهم و يسبقهم المؤمنون و يحال بينهم بسور يمنعهم من الوصول إليهم [757] .

---

[755] القلهاتي : الكشف والبيان ج١ ص٢٨٤

[756] الأشعري : الإبانة ص ٨٩

[757] ابن تيمية : الفتاوى ج٣ ص ١٤٦

و الجسر هذا هو الصراط فيمر الناس عليه على قدر أعمالهم فمنهم من يمر كلمح البصر و منهم من يمر كالبرق و منهم من يمر كالريح و منهم من يمشي مشياً و منهم من يزحف زحفاً و منهم من يخطف فيلقي في جهنم فإن الجسر عليه كلاليب تخطف الناس بأعمالهم فمن مر علي الصراط دخل الجنه [٧٥٨] .

الحقيقة أن أهل السنة يؤمنون بحقيقة الصراط على المعنى الذي أراده الله من خلال الفهم الصحيح للدين و ليس في هناك مبرراً للتأويل كما زعمت الأباضية حيث يجب أن يؤمن الفرد المسلم بما أمر أن يؤمن به دون حاجه للتأويل أو استخدام العقل في الأمور التي لا ينفع استعمال العقل فيها لثبوتها بالنصوص الشرعية .

رأي أهل السنة فى الميزان :

ينفي الأباضية كون الميزان هو الميزان الحسي الذي توزن به الأحمال و الأثقال إذ أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها .و ذهب أهل السنة إلي أن المراد هو وزن الأعمال كما يصدق هذا القرآن و الحديث فعلينا الإيمان بالغيب كما أخبرنا الصادق الأمين ، من غير زيادة ولا نقصان و يا خيبة من ينفي وضع الموازين القسط ليوم القيامة كما أخبر الشارع لخفاء الحكمة عليه و يقدح في النصوص بقوله لا يحتاج إلي الميزان إلا البقال و الفوال !! و ما أحراه أن يكون من الذين لا يقيم الله لهم يوم القيامة وزناً و لو لم يكن من الحكمة في وزن الأعمال إلا ظهور عدله سبحانه لجميع عباده فأنه لا أحد أحب إليه العذر من الله ، و من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين و منذرين فكيف و وراء ذلك من الحكم ما لا اطلاع لنا عليه .[٧٥٩]

و هذا و قد أورد بن حجر في صحيح البخاري (حكي لنا عن حنبل بن اسحاق في كتاب السنة عن أحمد بن حنبل أنه قال ردا على من أنكر الميزان : قال الله تعالى " و نضع الموازين القسط ليوم القيامة " (الأنبياء : ٤٧) و ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الميزان يوم القيامة فمن رد علي النبي صلى الله عليه و سلم فقد رد الله عز و جل[٧٦٠] .

و يستدل أهل السنة على وجود الميزان بعدة أحاديث منها ما روى الإمام أحمد عن ابن مسعود أنه كان يجني سواكاً من الإدراك و كان دقيق الساقين ،

---

758 ابن ابي العز الحنفي : شرح الطحاوية ص ٤١٥

759 المرجع السابق ص ٤١٩

760 المرجع السابق ص ٤١٨

فجعلت الريح تكفؤه ، فضحك القوم منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " مم تضحكون ؟ " قالوا يا نبي الله من دقة ساقيه فقال : و الذي نفسي بيده " لهما أثقل في الميزان من أحد " و علي هذا فثبت وزن الأعمال و العامل و صحائف الأعمال و ثبت أن الميزان له كفتان و الله تعالي أعلم بما وراء ذلك من الكيفيات و هذا ما يعتقده أهل السنة و هذا ما خالفوا فيه الأباضية من الآراء نرجو من الله أن يكون الباحث قد وفق في توضيح المفهوم الصحيح و بين الاختلاف بين الفريقين في المسائل الإيمانية المختلفة .

الخاتمة

الخاتمة

وفى خاتمة البحث يطيب لنا أن نستعرض النقاط التالية من النتائج التي توصل إليها الباحث :

١- يجد الباحث أن المفهوم الصحيح للتأويل جاء حلاً وخلاصاً لكثير من المشاكل التي تعترض طريق الباحثين في الفكر الإسلامي وأن الخطاء ليس من مفهوم التأويل الصحيح لكنه من مستخدمي التأويل استخدما لا يعبر عن المفهوم الإسلامي الصحيح وإن شئت فقل التأويل الفاسد الذي يعبر عن التحيز للمذهبية ومحاولة الحفاظ عليها وهو ما دفع البعض لسلوك طريق التأويل الخاطئ .

٢- ويعد الخوارج أول من استخدم التأويل في مناقشة وحسم القضايا والمشاكل العقدية لصالحهم والتي كانت في بادئ الأمر مشاكل سياسية وسرعان ما انتقلت إلى الجانب العقدي ولعل هذه الآفة من أخطر آفات الفكر الإسلامي.

٣- ومن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال بحثه هذا أن الفكر الخارجي لم يكن وليد اللحظة وإنما كان هناك بواعث قديمة عليه أهمها موقفهم من مخالفيهم في موقعة الجمل وغضب عناصر الخوارج على الإمام علي لعدم سماحه لهم بالسبي والغنيمة انطلاقا من مبدأ دار مخالفيهم دار كفر وتحل غنائمهم وتسبى نساؤهم .

٤- ولقد جاءت نتائج موقعة صفين وخروج الخوارج على الإمام على رضي الله عنه كنتيجة إجمالية لمجموعة من العناصر التي اتحدت وتضافرت لخلق هذا الموقف المخالف للإمام علي اعتراضا عليه لقبوله التحكيم وهذه العناصر تكونت وخلقت أسباب الخروج التي عبر عنها الجانب العصبي أو القبلي وأيضا العوامل السياسية والعوامل العقدية مجتمعة في قالب تأويلي استخدمه الخوارج في كثير من القضايا والمشاكل التي عرضت له فيما بعد.

٥- يرى الباحث أن موقف الخوارج تجاه الصلح بين الإمام علي ومعاوية رضي الله عنهما يأتي من شدة ورع وإخلاص الخوارج ظاهري كما يقول

الكاتب والمؤرخين وأيضا المستشرقين أي أنهم كثيري العبادة والورع ولكن بغير علم وهذه آفة من آفات الأمة الإسلامية وهو الاجتهاد في الآراء الدينية بدون علم وهذا مما حدا بهذه الفئة إلى الموافقة على وقف القتال وقبول الصلح ثم بعد ذلك رفض نتائج الصلح وتعترض على التحكيم وأيضا تكفير الإمام علي رضي الله عنه .

٦- يجد الباحث أن الفكر الخارجي بما خلفه من آثار واضحة قد ترك بصماته على الفكر الإسلامي سواء السلبية منها أو الإيجابية ومرجع هذه الآثار والبصمات أن الفكر الخارجي تميز بأنه فكر واضح غير مستتر ولم يكن معتنقوه من الأشخاص الذين يؤثرون الاستسلام بل ظهرت فيهم تلك النزعة إلى الحرية والتعبير الصريح عما يعتقدنه ولو كان نتيجة ذلك حياتهم ولذلك يجد الناظر في تاريخ الخوارج كثرة حروبهم وبسالتهم في سبيل معتقداتهم ومبادئهم .

٧- على الرغم من قوة مبادئ الخوارج وإخلاصهم في خدمة معتقداتهم ألا أنهم كانوا كثيري الخلاف بين بعضهم البعض لدرجة انفصال ترابط الخوارج على أدنى درجة من الخلاف مما ساعد مخالفيهم على قهرهم وهزيمتهم نتيجة لكثرة اختلافاتهم الداخلية وتسبب في هزيمتهم أمام المهلب أشهر قواد بني أمية في ذلك الوقت والتي جاءت أكثر هزائم الخوارج على يده .

٨- جاءت الآراء التأويلية لفرق الخوارج لتعبر عن تأثر فكرهم بالواقع السياسي والاجتماعي والعقدي وظهور الاختلاف في الآراء العقدية وتأثر أيضا بالخلافات السياسية والشخصية بين قادة الخوارج أنفسهم ومن نماذج ذلك الخلاف بين نافع ابن الأزرق ونجدة بن عامر وظهور فرقتين لكل منهم بعد ذلك بسب الخلاف بين هذين الشخصين .

٩- ولقد بدأ التناقض في الفكر الخارجي الذي يكمن في التدين الشديد والتمسك بالزهد كما يبدوا منهم ادعاؤهم عدم حب الدنيا في حين يرى الباحث السعي الدؤب عندهم للاستيلاء على أموال مخالفيهم استحلالا لها ونماذج ذلك ما

فعله نافع ابن الأزرق ونجدة ابن عامر وأفعال بعض قوادهم وتصرفاتهم في الحياة العملية وبعد الحروب .

١٠- ولعل المتأمل والدارس للفكر الإسلامي يجد أن الغلو والتشدد الذي نهجه الخوارج في تاريخهم تولد عنهما الدوافع الرئيسية لانتهاء هذا الفكر واضمحلاله وهو ما أظهره الاستقراء التاريخي من أن التشدد والغلو لا مجال لاستمرارهما في الحياة الإنسانية وهو ما عجل بانتهاء وجود الخوارج ولهذه الأسباب السابقة مجتمعة نحا الإباضية إلى الاعتدال في الأفكار التي تتناول علاقتهم بإخوانهم المسلمين وهو ما كان سببا في استمرار هذا الفكر واستمرار أهله والمعيشة داخل الكيان الإسلامي في تناسق وانسجام وخلق نموذجا للاستمرار والمسايرة في مواكبة التطور الفكري السلمي لدى فرق الإسلام السمحة ولعل هذا السبب بالذات يكون عبرة لكل من يدعو إلى التشدد والغلو في مبادئ الدين الإسلامي السمح الذي يرفض الجنوح والشطط وينادي بالوسطية والاعتدال والحياة السلمية بين جميع طوائف المسلمين بل بين المسلمين وغيرهم من المسالمين من أصحاب الملل الأخرى .

١١- أسس الإباضية منهجا تأويليا وراعوا فيه جميع الشروط التي تضمن له الفاعلية في حل المشكلات التي تعتري طريقهم في الحياة والتزم الإباضية بهذا المنهج ولم يحيدوا عنه ثم أنهم يعولون على هذا المذهب ويرفضون مناهج وأدلة مخالفيهم وهكذا كل فرقة أو جماعة ربما ترى أن منهجها هو الاصلح والقادر على تأويل الآيات المتشابهة التي تعبر عن مشكلة في المذهب العقدي لدى كل فرقة فهل وصلت الإباضية إلى ما تبتغيه من هذا المنهج في حل جميع مشاكلهم التي تتعلق بالذات الإلهية .

يجد الباحث أن هناك آراء تأويلية وجدت الإباضية نفسها في مأزق تجاهها فلم تخرج من هذا المأزق ألا بتأويل شديد البعد عن اللغة والمنهج العقلي مثل تأويل صفة الأصابع بأنها النعمة .

١٢- جاءت آراء الإباضية في علاقة الذات بالصفات موافقة لمذهبهم العقدي حيث ذهبت الإباضية إلى أن الصفات عين الذات وأن الصفات ليست بشيء زائد في ذاته لئلا يلزم الحلول في ذاته ولا زائد عن ذاته لئلا يلزم التبعيض في ذاته ولا زائد على ذاته لئلا يلزم افتقاره إلى يزيد على ذاته ولعل مرجع هذا الرأي كما يقول الإباضية أنهم يحاولون الوقوف أمام فكرة الأقاليم الثلاثة ولكن هل كان هذا السبب هو المبرر الوحيد ؟

يعتقد الباحث أن منشأ هذه الفكرة ومبناها السياسي هو الحفاظ على جملة التوحيد لديهم وذلك لأن هذه العلاقة سوف تصبح هي الأساس الذي يبني عليه الفكر العقدي لدى الإباضية من نفي الصفات الخبرية وأصبح هو المبرر الأساسي الذي من أجله التجأ الإباضية إلى جعل الصفات عين الذات .

١٣- جاءت آراء الإباضية في نفي الصفات الخبرية أمرا منطقيا ولا يحيد عن المبدأ التأويل عندهم في أن الصفات عين الذات إذ أن كل صفة توحي بالتشبيه للخالق بالمخلوق أنكرها الإباضية وأيضا كل ما يوحي بالتحديد والتحيز والجهة والحلول وما إلى ذلك من صفات يرفضها الإباضية وعلى ذلك استخدموا منهجهم التأويلي في معالجة الآيات القرآنية التي تتكلم عن الاستواء والكرسي وجعلوا لهذه الآيات مدلولات تأويلية مثل استواء الملك والقدرة والتدبير وجعلوا هذه التأويلات مخرجا لهم من ظاهر الآيات التي تدل على الاستواء والعلو وأيضا صفة النفس والوجه والعين وكل الصفات الخبرية موافقين بذلك المعتزلة مخالفين لأهل السنة والجماعة .

١٤- التزم الإباضية في تناولهم قضايا العقيدة مثل " نفي الرؤية " لله سبحانه بمنهجهم التأويلي واستدلوا بكثير من الأدلة سواء كانت العقلية أو النقلية من كتاب وسنة للتدليل على صدق ما ذهبوا إليه من آراء لنفي الرؤية واجتهدوا في الرد على مخالفيهم وذلك عندهم من الأمور الطبيعية إذ أن الرؤية تهدم التوحيد عند الإباضية لأنها تقرر التحيز والجهة والمقابلة

ولذلك تأولوا جميع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تدل على إثبات الرؤية .

وكان لهم رأيهم في تأييد القول بخلق القرآن ويرجع هذا لاعتقادهم أن القول بقدم القرآن يؤدي إلى تعدد القدماء ولا قديم سوى الله وحده والحقيقة أن مبنى هذين الرأيين من وجهة نظر الإباضية التنزيه المطلق لله وشدة ورعهم بغير علم في تناولهم القضايا المتعلقة بالله سبحانه وذاته وعدم تحديد وعدم تعدد القماء معه . فهل كان نفي الرؤية والقول بخلق القرآن هو التنزيه المطلق لله وهو الحفاظ على جلاله كما يقره الإباضية .

١٥- من المبادئ الخطيرة التي ورثها الإباضية من الخوارج والتزم بها وهي من أخطر القضايا التي تمس المجتمع الإسلامي (تكفير مرتكب الكبيرة) حقا إنهم كفروه كفر نعمة لا كفر ملة لكن حكمهم عليه بالخلود في النار هو من أشد أنواع التشدد لدى الإباضية في الحكم على مرتكب الكبيرة الذي لم يتب قبل موته مصرا عليها وهم بهذا الرأي وافقوا المعتزلة وخالفوا أهل السنة ومرجع هذا المبدأ هو اعتقادهم بأن الله صادق في وعده ووعيده فمن حكم الله عليه بالشقاء يحكم عليه بالشقاء في الدنيا والآخرة والعكس صحيح وبهذا المبدأ لم يكن غريبا على الإباضية أن تنفي الشفاعة من الرسول صلى الله عليه وسلم . في العصاه من الموحدين أن الناظر فى فكر الإباضية يرى مدى تمسكهم بأن الموحد والعابد له جميع الحقوق في الرحمة ودخول الجنة والشفاعة أما العصاه فليس لهم من هذا شيء وبمفهومهم هذا يدعون إلى العمل والاجتهاد في العبادة وإلى عدم الكسل والإهمال ولكن في هذا تجاهل لرحمة الله التي وسعت كل شيء والآيات القرآنية والأحاديث الشريفة بها الكثير والكثير من الدلائل على سعة رحمة الله وشفاعة رسوله للعصاة ومرتكبي الكبائر وأن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء .

١٦- وبناء على تمسك الإباضية وتشددهم في العقيدة والعبادة جاءت آراؤهم في القضايا السياسية والاجتماعية مبنية على هذا النمط وجاء تأثرهم

بالخوارج في قضية الإمامة من المبادئ التي خالفوا فيها أهل السنة من عدم اشتراط القرشية وأجازوا الخروج على الإمام الجائر . ولعل هذا الرأي الأخير من أخطر القضايا والمبادئ التي نادى بها الخوارج والتزم بها الإباضية حيث أنه فتح باب الشر والفتن والثورات حقا أن الإباضية عندما نادوا بهذه الأفكار كانوا يدعون إلى التمسك بالروح التحررية وعدم الاستكانة إلى المستعمرين ولكن هذا لا ينطبق على الحاكم المسلم إذ أن الخروج على الجماعة أمرا فيه من المفاسد والأخطار ما لا تحمد عقباه .

١٧- جاءت آراء الإباضية من خلال مفهوم الولاية والبراءة وحكمهم بالولاية لإمام أبي بكر وعمر رضي الله عنهما والبراءة من الإمام عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما أمرا يجانبه الصواب وبه آثار واضحة من معتنقي الفكر الخارجي وهم بذلك يخالفون أهل السنة والجماعة والحق أنه نادى بعض الإباضية بعدم الخوض في مثل هذه الأمور إلا أن البعض منهم تمسك بهذا الرأي الذي لا مجال فيه للصحة وذلك أن خلفاء الرسول من المبشرين بالجنة هم العدول الذين لا ينبغي تجريح سمعتهم وسيرتهم الحسنى وقد مات الرسول صلى الله عليه وسلم راض عنهم وكان أولى بالإباضية عدم الخوض في هذا المجال عملا بالمبدأ الذي ساروا عليه من خلال آرائهم وهو التمسك بالأخلاق الكريمة والورع عن ذكر ما يخالف الدين الحنيف .

١٨- وبالرغم من اشتراط الإباضية لمبدأ الاختيار الحر في الإمامة إلا أن الواقع العلمي لفرقة الإباضية من خلال اختيار أئمتهم وأمرائهم تثبت العكس عندما تولى أبناء الأئمة والأمراء الحكم بعد آبائهم مما أثبت عدم التزامهم بمبادئهم في الواقع العلمي .

١٩- ولقد عرض الباحث أثناء البحث لتساؤل مهم وهو هل الإباضية هم الخوارج وترك الإجابة عن التساؤل إلى ما بعد انتهاء البحث ومن خلال العرض الدقيق لآراء الإباضية ومعتقداتهم تبين أنهم قد التزموا بمبادئ الخوارج بسيرهم على نهج المحكمة الأولى والبراءة من الإمام علي رضي

الله عنـه والحكم عليـه بالخطأ في التحكيم وأيضا التزامهم بتخليد مرتكب الكبيرة في النـار وإنكـار الشفاعة لأهل المعاصي وأيضا التزام الإباضية بآراء الخوارج بنفي الرؤية والقول بخلق القرآن وإنكار الصفات الخبرية . الأمر الذي يجعل المفكرين والباحثين يقفون حائرين أمام محاولات نفي الإباضية وإنكارهم الالتزام بآراء ومعتقدات الخوارج . وعليه فيمكن القطع بانتمائهم للخوارج في الأصل ومحاولات التبرؤ من هذا حديثا لما رأوه من ضرورة وجود تقارب ضروري بينهم وبين باقى المسلمين للاندماج في جسد الأمـة وعدم ظهورهم بمظهر يجعلهم منبوذين أمام الرأي العام الإسلامي .

٢٠- رغم الاختلافات السابقة التي ظهرت من خلال ثنايا البحث يجد الباحث أن آراء الإباضية بها أيضا الكثير من الأمور التي يوافقون عليها أهل السنة والتي لم يشأ الباحث التحدث عنها لعدم الإطالة والتمسك بالمنهج المقارن في القضايا والأمور التي اختلفوا فيها فقط ولعل وجود تيار معاصر في الفكر الأباضي في بعض الدول العربية مثل عمان يعتنق الآراء التي تميل إلى الاعتدال والالتزام بالتمسك بالوحدة الإسلامية وعدم التمذهب يجعل من فكرهم في جمع الشمل العربي والإسلامي فكرا معتدلا وسطيا يرفض التشدد والغلو .

هذا ما أعلم والعلم كله لله وهذا منتهى جهدي فإن أصبت فبتوفيق من الله تعالى وإن أخطأت فمن تقصيري وحسبي في ذلك القاعدة المشهورة عن أفاضل أهل العلم أن من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد والله من وراء القصد وهو المستعان .

الباحث ..،

فهرس المصادر

المصادر والمراجع

أولا : المصادر من السنة النبوية

البخارى : (الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد)

١- صحيح البخارى طبعة دار الشعب د. ت

ابن حنبل : (أحمد)

٢- المسند طبعة دار المكتب الإسلامي دار صادر بيروت لبنان د.ت

الترمذي : (أبوعيس محمد)

٣- سنن الترمذي المسمى بالجامع الصحيح تحقيق وشرح أحمد شاكر ط٢ نشر مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة سنة ١٣٩٨ هـ .

٤- مسلم: صحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ،دار أحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، ط١ ١٣٧٤هـ ١٩٥٥

٥- النسائي : سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي ، تحقيق مكتبة تحقيق التراث الإسلامي ن دار المعرفة ، بيروت ، ط٤، ١٤١٨ هـ

ثانيا المصادر والمراجع العربية : -

ابن أبي الحديد : (عز الدين)

٦- شرح نهج البلاغة تحقيق د. صبحى صالح جـ ١ طبعة دار الكتب لبنان بيروت سنة ١٩٨٠ م .

ابن الأثير : (عزالدين أبو الحسن الشيباني)

٧- الكامل فى التاريخ طبعة بولاق سنة ١٢٧٤ هـ .

٨- أسد الغابة في معرفة الصحابة تحقيق محمد إبراهيم البنان طبعة الشعب د. ت .

ابن الجوزي : (جمال الدين أبي الفرج)

٩- تلبيس إبليس دار الجيل بيروت لبنان د.ت

ابن ابي العز : (الحنفي)

١٠- شرح العقيدة الطحاوية حققها وراجعها مجموعة من العلماء راجع أحاديثها محمد ناصر الألباني ط ٨ المكتب بيروت لبنان سنة ١٩٨٤ م .

ابن الحواري : (محمد)

١١- جامع ابن الحواري طبع ونشر وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان سنة ١٩٨٩ م .

ابن العربي : (أبو بكر)

١٢- العواصم من القواصم تحقيق محي الدين الخطيب المطبعة السلفية مصر سنة ١٩٨٥ .

ابن القيم : (شمس الدين ابن عبد الله)
١٣- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة جـ ١ تحقيق محمد الموصلى مكتبة الرياض الحديقة السعودية د . ت .
١٤- أعلام الموقعين عن رب العالمين راجعه وعلق عليه عبد الرؤوف سعيد مكتبة عبد السلام شقرون سنة ١٩٦٨ م .
١٥- مدارج السالكين مطبعة السنة المحمدية جـ١سنة ١٣٧٥هـ.
ابن النديم : (محمد اسحاق)
١٦- الفهرست طبعة دار المعارف بيروت لبنان سنة ١٩٧٨ م .
ابن بركة : (أبو محمد عبد الله)
١٧- جامع ابن بركة طبع ونشر وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان سنة ١٩٩١ م .
ابن تيمية : (تقي الدين)
١٨- درء تعارض النقل والنقل تحقيق محمد رشاد طبعة أولى مصر سنة ١٣٩٩ هـ .
١٩- الفرقان بين الحق والباطل طبعة صبيح ضمن مجموعة الرسائل الكبرى مصر سنة ١٩٩٦ م .
٢٠- مجموع الفتاوي الكبرى جمع وترتيب عبد الرحمن الحنبلي ط٣ مكتبة ابن تيمية للطباعة ولنشر الكتب السلفية د. ت وأيضا دار الكتب الحديثة مصر سنة ١٩٦٥ م .
٢١- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة طبعة دار البيان مصر سنة ١٤٠٥ هـ .
٢٢- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية جـ ١ طبعة مصر سنة ١٩٩٦ م .
ابن حزم : (أبو محمد)
٢٣- الإحكام في أصول الأحكام جـ ١ طبعة الخانجي القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ .

٢٤- الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٣ تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة طبعة بيروت لبنان سنة ١٩٨٥ م .

ابن حنبل : (أحمد)

٢٥- الرد على الزنادقة والجهمية نشر المطبعة السلطانية مصر سنة ١٣٩٣ هـ .

ابن رشد : (أبو الوليد)

٢٦- مناهج الأدلة في عقائد الملة تحقيق النصر د. محمود قاسم ط٢ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ م .

ابن كثير : (عماد الدين أبو الفدا)

٢٧- مختصر تفسير ابن كثير اختصارمحمد علي الصابوني ط ٨ دار القرآن الكريم بيروت لبنان د. ت

٢٨- البداية والنهاية دار الفكر العربي ط٢ القاهرة مصر نسة ١٣٧٨ هـ .

أبو زهرة : (محمد)

٢٩-تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية دار الفكر العربي القاهرة د. ت .

٣٠-تاريخ الجدل نشر دار الفكر العربي سنة ١٩٣٤ م .

ابن عثيمين (فضيلة الشيخ محمد بن صالح)

٣١-فتاوي أركان الإسلام ، دار الثريا ط الأولى ، الرياض ١٤٢١.

أطفيش : (محمد يوسف)

٣٢- شامل الأصل والفروع وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان سنة ١٩٨٤ م .

٣٣- وفاء الضمانة بأداء الأمانة في فن الحديث وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان سنة ١٤٠١ هـ .

٣٤- الذهب الخالص المنوه بالعلم الخالص طبعة زنجبار سنة ١٣٨١ هـ .

٣٥- تيسير التفسير للقرآن الكريم نشر وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان سنة ١٩٨٥ هـ .
٣٦- هميان الزاد إلى دار الميعاد وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان سنة ١٩٨٤ .
٣٧- شرح مقدمة التوحيد طبعة حجري الجزائر د . ت
٣٨- شرح الدعائم طبعة الجزائر د . ت .

أمين : (أحمد)

٣٩- فجر الإسلام مكتبة النهضة المصرية ط ١٥ مصر سنة ١٩٤٩ م .

ابن سلوم : (عبد الله حميد)

٤٠- جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام نشر وزارة التراث القومي والثقافة سنة ١٩٨١ م .

بدوي : (د. عبد الحميد أبو الفتوح)

٤١- الإباضية دراسة فى فكر المذهب ونشأته مطبعة كوين برنت مصر سنة ١٩٩٤ م .

حسن : (عباس حسن)

٤٢- النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة جـ ٤ طبعة مصر د. ت .

حسن : (إبراهيم حسن)

٤٣- تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي ط ١٠ جـ ٢ (العصر العباسي الأول) سنة ١٩٨٣ وجـ ٤ العصر العباسي الثانى مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٨٢ م .

حسنين : (فؤاد)

٤٤- التاريخ العربي القديم لمجموعة من المستشرقين ترجمة دكتور فؤاد حسنين نشر وزارة التربية السعودية د. ت .

حبيب : (الربيع)

٤٥- مسند الربيع ابن حبيب المسمى (الجامع الصحيح) شرح نور الدين السامي نشر مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة سنة ١٩٦٣ وأيضا مكتب الاستقامة تونس د. ت .

حلمي : (مصطفى)

٤٦- الخوارج الأصول التاريخية لمسألة تكفير المسلم ط١ دار الأنصار مصر سنة ١٩٧٧ م .

خليفان (عوض)

٤٧- الإباضية في المغرب والتنظيمات السياسية والإدارية عند الإباضية في مرحلة الكتمان سنة ١٩٨٣ م .

رضا : (محمد رشيد)

٤٨- تفسير القرآن الحكيم : المسمى بتفسير المنار دار الفكر العربي بيروت لبنان د. ت وأيضا الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٣ سنة ١٩٧٢ م .

طالب : (مهدي)

٤٩- الحركة الإباضية طبعة مصر د. ت .

طعيمة (صابر)

٥٠- الإباضية عقيدة ومذهبا دار الجيل بيروت سنة ١٩٨٦ م .

عبد الغفار : (د. السيد)

٥١- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة العربية دار الرشيد للنشر مصر سنة ١٩٨٠ م .

عبد القادر : (محمد أحمد)

٥٢- ملامح الفكر الإسلامي بين الاعتدال والغلو دار المعرفة الجامعية الإسكندرية مصر سنة ١٩٩٤ م .

عبد الجبار : (القاضي)

٥٣- تنزيه القرآن عن المطاعن دار النهضة الحديثة بيروت لبنان د.ت .

٥٤- شرح الأصول الخمسة تحقيق عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة سنة ١٩٦٥ م.
٥٥- المغني الجزء السابع خلق القرآن تحقيق إبراهيم الإبياري وزارة الثقافة والإرشاد القومي سنة ١٩٦١ م .
عمارة : (محمد)
٥٦- الفرق الإسلامية دار المعارف للطباعة والنشر تونس سنة ١٩٩٤ م .
عطية : (عزت علي)
٥٧- البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها دار الكتب الحديثة مصر .
عوشب : (بكر بن سعيد)
٥٨- دراسات إسلامية في الأصول الإباضية د. ت
فؤاد : (د. عبد الفتاح)
٥٩- ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي طبعة الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٨٠ م .
علي : (جواد)
٦٠- تاريخ العرب قبل الإسلام طبعة بغداد د. ت .
مزاحم : (نصر الدين)
٦١- موقعة صفين تحقيق عبد السلام هارون القاهرة مصر سنة ١٣٦٥ هـ .
معمر : (علي يحيى)
٦٢- الإباضية بين الفرق الإسلامية نشر وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان سنة ١٩٨٦ م .
٦٣- الإباضية دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم مكتبة وهبة القاهرة ط٢ مصر سنة ١٩٨٧ م .
٦٤- الإباضية مذهب إسلامي معتدل نشر وزارة التراث القومي سلطنة عمان سنة ١٩٨٧ م .

٦٥- الإباضية في موكب التاريخ الحلقة الثانية نشر وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان سنة ١٩٨٧ م .

محكم : (هود)

٦٦- تفسير كتاب الله العزيز تحقيق بالحاج بن سعيد شريف دار العرب الإسلامي سنة ١٩٩٠ م .

هراس : (محمد خليل)

٦٧- شرح النونية لابن القيم مطبعة الإمام د. ت .

الباقلانى : (أبو بكر)

٦٨- التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة طبعة لجنة التأليف والنشر مصر سنة ١٩٤٧ م .

الباروني : (أبو الربيع سليمان)

٦٩- مختصر تاريخ الإباضية نشر مكتبة الإستقامة تونس د. ت.

٧٠- الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية تحقيق محمد الصيلبي نشر وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان سنة ١٩٨٧ م .

البحراوي : (د. عبد القادر)

٧١- الخوارج مكتبة النور ط٢ الأحساء السعودية سنة ١٤٠٨ هـ.

٧٢- عقيدة الإباضية في ميزان أهل السنة ط٢ مكتبة النور سنة ١٤٠٨ هـ .

٧٣- رؤية الله تعالى والرد على المنكرين طبعة الهفوف السعودية سنة ١٤٠١ هـ .

٧٤- الحجة المنيرة في حكم مرتكب الكبيرة طبعة السعودية سنة ١٤٠٩ هـ .

٧٥- أشهر ثورات الخوارج الفتح للطباعة والنشر مصر سنة ١٩٩٢ م .

البغدادي : (عبد القاهربن طاهر)

٧٦- الفرق بين الفرق تحقيق محمد محي الدين دار المعرفة بيروت لبنان سنة ١٩٩٤ م .

٧٧- الجواهر المنتقاة المطابع البارونية مصر سنة ١٣٠٢ هـ .

٧٨- رسالة في كتب الإباضية مع دراسة في تاريخ الإباضية تحقيق د. محمد زينهم وأحمد عبد التواب دار الفضيلة القاهرة سنة ١٩٩٥ م .

البسيوي : (أبى الحسن)

٧٩- جامع البسيوي سلطنة عمان سنة ١٩٩٠ م .

البطاشي : (محمد ابن شامس)

٨٠- غاية المأمول في علم الفروع والأصول نشر وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان سنة ١٩٨٤ م .

البشري : (موسى)

٨١- مكنون الخزائن وعيون المعادن نشر وزارة التراث القومي سلطنة عمان سنة ١٩٨٢ م .

البهلوي (محمد)

٨٢- الجامع تحقيق عيسى يحي الباروني نشر وزارة التراث القومي سلطنة عمان سنة ١٩٨١ م .

البيهقي : (أبو عبد الله)

٨٣- الاعتقاد والهدايا إلى سبيل الرشاد ، قدم له أحمد عصام الكاتب ط ١ دار الآفاق الجديدة بيروت لبنان سنة ١٩٨١ م .

البوسعيدي : (المهنا ابن خلفان)

٨٤- كتاب لباب الآثار الواردة على الأولين والمتأخرين الأخيار جـ ١ نشر سلطنة عمان سنة ١٩٨٤ .

البهي : (محمد)

٨٥- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي دار الكتاب العربي لبنان سنة ١٩٦٧ م .
التوحيدي : (أبو حيان)
٨٦- البحر المحيط مطبعة السعادة ط١ القاهرة مصر سنة ١٣٢٨ هـ .
الثلاثي : (البدر)
٨٧- شرح العقيدة النونية المسماة بالنور طبعة القاهرة د . ت .
الثعاريتي : (سعيد)
٨٨- المسلك المحمود طبعة الجزائر سنة ١٣٢١ هـ .
الثمينى : (عبد العزيز المصعبي)
٨٩- معالم الدين نشر وزارة التراث القومي والثقافة سنة ١٩٨٦م.
الأجري : (أبي بكر محمد الحسن)
٩٠- الشريعة تحقيق محي حامد الفقي ط١ دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ١٩٨٣ م .
الجيطالي : (أبو طاهر إسماعيل)
٩١- قناطير الخيرات نشر وزارة التراث القومي سلطنة عمان سنة ١٩٨٣ م .
٩٢- قواعد الإسلام نشر وزارة التراث القومي سلطنة عمان سنة ١٩٨٣ م .
الجعفري : (محمد ناصر)
٩٣- أصول الدين الإسلامي طبعة بيروت د . ت .
الجفال : (علي)
٩٤- الخوارج تاريخهم وأدبهم دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ١٩٩٠ م .
الجليند (محمد السيد)

٩٥- الأمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل طبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٩٧٣ م .

الجرجاني : (علي الشريف)

٩٦- التعريفات مكتبة لبنان بيروت سنة ١٩٨٥ م .

الحارثي : (سالم بن حمد)

٩٧- العقود الفضية في أصول الإباضية تحقيق إبراهيم يعقوب البراشدي سلطنة عمان سنة ١٩٨٣ م .

الخليلي : (ابن محمد سعيد ابن أحمد)

٩٨- تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد الإيمان وسائل الأحكام والأديان نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٦ م.

٩٩- الأسئلة والأجوبة لأهل عمان نشر سلطنة عمان سنة ١٩٨٣م

الخليلي : (أحمد)

١٠٠- جواهر التفسير جـ ٢ نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٣ م .

١٠١- الحق الدامغ نشر وزارة التراث القومية والثقافة عمان سنة ١٤٠٩ هـ .

الدينوري : (ابن قتيبه)

١٠٢- الإمامة والسياسة تحقيق د. محمد طه الزيني دار المعارف بيروت لبنان د. ت .

١٠٣- تأويل مختلف الحديث صححه وضبطه محمد زهدي النجار دار الجيل بيروت لبنان سنة ١٩٩١ م

الزركشس : (بدر الدين)

١٠٤- البرهان في علوم القرآن تحقيق محمد أبو الفضل دار التراث مصر سنة ١٩٨٤ م .

الدرجيني : (أبو العباس)

١٠٥- طبقات المشايخ بالمغرب تحقيق إبراهيم طلاس مطبعة البعث بالجزائر د. ت .
الدرامي : (أبى محمد)
١٠٦- الرد على الجهمية نشر المكتب الإسلامي بدمشق سوريا سنة ١٩٦١ م .
الدميجى (عبد الله بن عمر)
١٠٧- الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة دار طيبة للنشر الرياض السعودية سنة ١٩٨٧ م .
الرشيد : (عبد العزيز ناصر)
١٠٨- التنبهات السنية على العقيدة الواسطية طبع مطبع الإمام السعودية د. ت .
الرازي : (فخر الدين)
١٠٩- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين دار الكتاب العربي سنة ١٩٨٤ م .
١١٠- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب دار الفكر بيروت لبنان سنة ١٩٨١ .
١١١- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين تحقيق مصطفى عبد الرازق بمراجعة علي سامي النشار مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٣٨ م .
الرستاقي : (خميس بن سعيد)
١١٢- منهج الطالبين وبلاغ الراغبين تحقيق سالم بن حمد الحارثي نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٤ م .
الرواحي : (ناصر بن سالم)
١١٣- نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٤٠٠ هـ .
الرومي : (فهد)

١١٤- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر عمان د . ت .

السعدي : (جميل)

١١٥- قاموس الشريعة الحاوي لطرقها الوسيعة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٣ .

السيابي : (خلفان)

١١٦- فصول الأصول نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٣ .

الإسفرائيني : (أبو المظفر)

١١٧- التبصير في الدين وتبصير الفرقة الناجية عن فرق الهالكين تحقيق محمد زاهر الكوثري مكتبة الثقافة الإسلامية سنة ١٩٦٠ م وأيضا مطبعة الأنوار سنة ١٩٤٠ م .

السالمي : (أبو محمد عبد الله)

١١٨- كتاب شرح طلعت الشمس على الألفية نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨١ م

١١٩- مشارق أنوار العقول نشر وازرة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٥

١٢٠- بهجة أنوار العقول نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨١ .

السرخسي : (محمد ابن أحمد)

١٢١- أصول السرخسي مطابع دار الكتاب العربي بيروت سنة ١٩٧٢ .

السفاريني : (أبو عبد الله)

١٢٢- لوامع الأنوار البهية طبعة مصر د . ت .

السمائلي : (سالم بن حمود)

١٢٣- إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء تحقيق د. سيدة إسماعيل الكاشف نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٧٩ م.

١٢٤- طلقات المعهد الرياضي فى حلقات المذهب الأباضي نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٣ .

١٢٥- أصدق المناهج في تمييز الإباضية عن الخوارج نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٥ .

السيوطي : (جلال الدين)

١٢٦- الاتقان في علوم القرآن تحقيق محمد أبو الفضل دار التراث القاهرة د . ت

١٢٧- تاريخ الخلفاء المكتبة التجارية الكبرى مصر ط٤ سنة ١٩٦٩ م .

الأشعري : أبي الحسن علي)

١٢٨- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد محي الدين المكتبة العصرية بيروت لبنان سنة ١٩٩٠ .

١٢٩- الإبانة : تحقيق د . فوقية حسين دار الأنصار مصر سنة ١٩٧٧ م .

١٣٠- أصول أهل السنة والجماعة طبعة استانبول د . ت .

الشكعة : (مصطفى)

١٣١- إسلام بلا مذاهب الدار المصرية اللبنانية القاهرة ط ٨ سنة ١٩٩١ م .

الشهرستاني : (أبو الفتح محمد عبد الكريم)

١٣٢- الملل والنحل تحقيق أحمد فهمي محمد دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ١٩٩٢ م .

المشاخي : (أبو العباس)

١٣٣- السير طبعة القاهرة سنة ١٨٨٤ م .

الشوكاني : (محمد ابن علي)

١٣٤- إرشاد الفحول طبعة المطبعة المنيرية الناشر دار المعرفة بيروت لبنان سنة ١٣٧٤ هـ .

الصحاري : (سلمة بن مسلم العوتبي)
١٣٥- كتاب الضياء جـ ١ العقول نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٤ م .
الصوافي : (صالح ابن أحمد)
١٣٦- الإمام جابر بن زيد العماني وآثاره فى الدعوة ط٢ نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٩ م .
الأصم : (عثمان بن أبي عبد الله)
١٣٧- كتاب النور العقول نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٤ م .
الطالب : (د. عمر)
١٣٨- آراء الخوارج طبعة المكتب الحديث الإسكندرية مصر سنة ١٩٧٨ م .
الطبري : (ابن جرير)
١٣٩- تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبير تحقيق محمد أبو الفضل المعارف القاهرة ط٤ سنة ١٩٦٣ م .
١٤٠- جامع البيان عن تأويل أي القرآن تحقيق أحمد شاكر دار المعرفة القاهرة سنة ١٩٨٥ م .
العواجي : (غالب بن علي)
١٤١- فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها مكتبة لينا السعودية سنة ١٩٩٣ م .
الغوابي : (علي مصطفى)
١٤٢- تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين المكتبة الحسينية مصر سنة ١٩٤٨ م .
الغزالي : (أبو حامد)
١٤٣- الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق د. علي بو ملحم دار مكتبة الهلال بيروت لبنان سنة ١٩٩٣ م .

الفراء : (محمد بن حسين)
١٤٤- إبطال التأويلات لأخبار الصفات طبعة مصر د. ت .

الفيومى : (أحمد بن محمد)

١٤٥- المصباح المنير طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م .
القاسمي : (محمد جمال)
١٤٦- محاسن التأويل وقف علي طبعه ورقمه محمد فؤاد عبد الباقي ط٢ دار الفكر بيروت لبنان جـ ٣ سنة ١٩٣٥ م.
القرطبي : (أبو عبد الله أحمد)
١٤٧- تفسير القرطبي لأحكام القرآن دار الشعب القاهرة مصر سنة ١٩٧٠ م .
القلهاتي : (أبى عبد الله)
١٤٨- الكشف والبيان تحقيق د. سيده اسماعيل الكاشف نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٠ م .
الكدمي : (أبى سعيد محمد)
١٤٩- المعتبر نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٤م .
١٥٠- الجامع المفيد لأحكام أبي سعيد نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٦ م .
الكاشف : (د. سيدة اسماعيل)
١٥١- السير والجوابات لأئمة أهل عمان جـ ١ نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٠ م .
الكافي : (أبو عمار)
١٥٢- الموجز في تحصيل السؤال تحقيق د. عمر الطالب الناشر المكتب المصري الحديث الإسكندرية مصر سنة ١٩٧٨ م .
الكندي : (محمد إبراهيم)

١٥٣- بيان الشرع تحقيق سالم بن ربيعه البهلوي نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٥٨ م .
١٥٤- المصنف جـ ١٠ المعتبر نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٣ م .
١٥٥- تفسير القرآن الكريم المعتبر نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٠ م .

اللالكائي : (أبو بكر)

١٥٦- شرح أصول اعتقاد أهل السنة تحقيق أحمد سعد حمدان طبعة مصر د . ت .

الألوسي : (شهاب الدين)

١٥٧- روح المعاني فى تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني طبعة بولاق سنة ١٣٠١ هـ وأيضا دار الفكر بيروت سنة ١٩٨٣ م .

الماتريدي : (أبو المنصور)

١٥٨- التوحيد – تحقيق د. فتح الله خليف دار الجامعة المصرية د.ت .
١٥٩- تأويلات أهل السنة تحقيق د. محمد مستفيض الرحمن مطبعة الإرشاد بغداد العراق سنة ١٩٨٢ م .

المبرد : (أبو العباس محمد)

١٦٠- الكامل في اللغة والأدب مؤسسة المعارف بيروت لبنان د.ت.

الأيدي : (سيف الدين)

١٦١- الإحكام في أصول الأحكام راجعه مجموعة من العلماء دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ١٩٨١ م .
١٦٢- غاية المرام في علم الكلام تحقيق حسن محمود الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧١ م .

الملشوطي : (تبغورين)

١٦٣- أصول تبغورين الملشوطي نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان ويوجد أيضا مخطوطه بالهيئة العامة المصرية للكتاب .

المعتق : (عواد عبد الله)

١٦٤- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها دار العاصمة الرياض سنة ١٤٠٩ هـ .

المغربي : (علي عبد الفتاح)

١٦٥- الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة مكتبة وهبة مصر سنة ١٩٩٥ م .

المغراوي : (محمد)

١٦٦- المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات طبعة مصر د. ت .

المفيد : (محمد بن نعمان)

١٦٧- أوائل المقالات في المذاهب المختارات تعليق الشيخ فضل الله الزنجاني د. ت .

الملطي : ٠ أبو الحسين محمد)

١٦٨- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع عرف الكتاب وعلق على حواشيه محمد زاهر الكوثري مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية سنة ١٩٤٩ م .

الورجلاني : (أبو يعقوب يوسف إبراهيم)

١٦٩- العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٤ م .

١٧٠- الدليل والبرهان يحتوي على ثلاثة كتب مجمعة تحت عنوان الدليل لأهل العقول نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٣ م

النجار : (د. عامر)

١٧١- الخوارج عقيدة وفكرا وفلسفة طبعة عالم الكتب بيروت لبنان سنة ١٩٨٦ م .
النشار : (د. علي سامي)
١٧٢- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام طبعة دار المعرف ط ٨ القاهرة سنة ١٩٨١ م .
المصعبي : (محمد يوسف الوهبي)
١٧٣- تفسير القرآن المسمى بهيمان الزاد إلى دار المعاد نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان سنة ١٩٨٠ م .

ثالثا المراجع الأجنبية المترجمة :

بروكمان : (كارل)
١٧٤- تاريخ الشعوب الإسلامية ترجمة نبيه أمين ومنير البعبكي ط١١ دار العلم للملايين بيروت لبنان سنة ١٩٨٨ م .
بل : (الفرد)
١٧٥- الفرق الإسلامية من الفتح العربي حتى اليوم ترجمة عبد الرحمن بدوي ط ٢ بيروت لبنان سنة ١٩٨٠ م .
جولد تسيهر : (أجناس)
١٧٦- العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة محمد يوسف موسى دار الكتب الحديثة سنة ١٩٥٩ م .
فلهوزن : (يوليوس)
١٧٧- الخوارج والشيعة (أحزاب المعارضة في صدر الإسلام) ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ط٣ وكالة المطبوعات الكويت سنة ١٩٧٨ م
فلوتن : (فان)
١٧٨- السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات ترجمة عن الفرنسية د. حسن إبراهيم ، محمد زكي إبراهيم مكتبة النهضة المصرية ط ٢ سنة ١٩٦٥ م .

رابعا الرسائل العلمية

بوتردين : (د. يحي صالح)

١٧٩- الشيخ محمد بن يوسف أطفيش ومذهبه في تفسير القرآن الكريم بالمقارنة إلى تفسير أهل السنة رسالة ماجستير غير منشورة كلية الآداب جامعة عين شمس سنة ١٩٨٩ م .

خامسا المعاجم ودوائر المعارف:

أ- المعاجم :

ابن فارس : (محمد)

١٨٠- معدم مقاييس اللغة (خرج) تحقيق عبد السلام هارون ط القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

ابن منظور : (أبى فضل جمال)

١٨١- لسان العرب (مادة أول) المطبعة الأميرية سنة ١٣٠٢ هـ.

الأزهري : (أبو منصور)

١٨٢- تهذيب اللغة تحقيق عبد السلام هارون ط دار الكتاب العربي القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

الزبيدي (مرتضى الدين)

١٨٣- تاج العروس من جواهر القاموس (مادة أول) ط دار صادر بيروت لبنان سنة ١٩٦٠ م .

ب- دوائر المعارف :

العراقي : (د. عاطف)
١٨٤- الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الأول الاصطلاحات والمفاهيم مادة (تأويل) معهد الإنماء العربي ط١ بيروت لبنان سنة ١٩٨٦ م .

يونس : (عبد الحميد)
١٨٥- دائرة المعارف الإسلامية ط دار الشعب مصر جـ ٨ د.ت.

سادسا المخطوطات :

المارغني : (أبو عثمان بن خليفة)
١٨٦- رسالة في الفرق الإباضية الست وما زاغت به عن الحق مخطوط تحت رقم ٢١٦٩ مكتبة بن يزجن الجزائر .

الورجلاني : (أبي زكريا يحي أبي بكر)
١٨٧- السيرة وأخبار الأئمة في انتشار مذهب الإباضية في المغرب مخطوط تحت رقم ١٧٣٦ معهد المخطوطات العربية وأيضا تحت رقم ٩٠٣٠ الهيئة العامة المصرية للكتاب .

فهرس الموضوعات